

PR. IOAN CHIRILĂ



SFÂNTA SCRIPTURĂ
CUVÂNTUL CUVINTELOR

CLUJ-NAPOCA
2010

Sfânta Scriptură - Cuvântul cuvintelor

Tehnoredactare: Paula Bud
Concepția grafică a copertii: Constantin Belei

Corectura: Stelian Pașca-Tușa
Lectura: Mihai Nagy

Descrierea CIP a Bibliotecii Naționale a României

CHIRILĂ, IOAN

Sfânta Scriptură - Cuvântul cuvintelor / pr. Ioan Chirilă. - Cluj

Napoca: Renașterea, 2010

Bibliogr.

ISBN 978-973-1714-97-4

22.07

Editura Renașterea
Piața Avram Iancu, nr. 18
RO-400117, Cluj-Napoca

Tel./fax: 0264/599649
www.renasterea-cluj.ro
editura_renasterea@yahoo.com

ISBN: 978-973-1714-97-4

© Editura Renașterea 2010 și autorul

Pr. Ioan Chirilă

Sfânta Scriptură - Cuvântul cuvintelor

Tipărit cu binecuvântarea Înaltpreasfințitului Părinte

Bartolomeu

Arhiepiscopul Vadului, Feleacului și Clujului
și Mitropolit al Clujului, Albei, Crișanei și Maramureșului

Cluj-Napoca
2010



CUPRINS

<i>Cuvânt înainte:</i>	
Sfânta Scriptură în cultura românească	7

Abrevieri	13
-----------	----

PARTEA I: SCRIPTURĂ, LECTURĂ ȘI MĂRTURISIRE CREȘTINĂ

Scriptură, Tradiție și unitate liturgică în Cuvânt.	
O perspectivă ortodoxă	19
Sfânta Scriptură – scrisoare a dragostei divine adresată omului	33
Repere pentru o lectură duhovnicească a Sfintei Scripturi	
la Sfântul Vasile cel Mare	45
Traducerea Sfintei Scripturi în lumina martyriei creștine	55

PARTEA A II-A: SFÂNTA SCRIPTURĂ ÎN SPAȚIUL ROMÂNESC

Septuaginta – sursă a edițiilor Bibliei românești.	
Repere despre munca de traducere a Bibliei în limba română	71
Cartea Odelor - cântul Septuagintei	85
Edițiile Sfintei Scripturi în limba română	101
Biblia jubiliară - model al dialogului autentic cu Logosul	121
Studiile biblice românești. Preocupări și direcții de cercetare	129
Studiile biblice vechitestamentare din Transilvania	
- teologie concretă a irenismului și a dialogului	143
Studiile biblice în spațiul ortodox	153

PARTEA A III-A: FRAGMENTARIUM EXEGETIC VECHITESTAMENTAR

Misiunea Bisericii: abordare sintetică a discursului nomosic în vederea identificării fundamentelor biblice ale martyriei creștine	161
Repere teoretice pentru o exegeză transconfesională a Pentateuhului	167
Ger – străinul în revelația biblică vechitestamentară	181
Imagini de „dincolo” de moarte în viziunea profeților	201
Componenta anastasică a persoanei umane	207
Tipuri vetero-testamentare prefigurative pentru eclesiologia paulină	221
Logos-loghia Vechiului Testament	239
Discursul mesianic al Apocrifelor Vechiului Testament	271

PARTEA A IV-A: INSTRUMENTAR HERMENEUTIC

Sfânta Scriptură despre Scriptură	287
Repere pentru o <i>lectura christiana</i> a Sfintei Scripturi	323
Elemente hermeneutice	
<i>Lectura christiana</i> : J. Breck, I. Popovici, G. Florovsky	
Principii de interpretare iudaice	335
Argumente patristice pentru o lectură duhovnicească a Sfintei Scripturi	341
Perspective hermeneutice moderne	367
Bibliografie orientativă	373

SFÂNTA SCRIPTURĂ ÎN CULTURA ROMÂNEASCĂ

Cultura este definită în mod obișnuit drept un complex de acți și atitudini ce generează desemnarea, *semeiosis* (Umberto Eco); aceste desemnări, la rândul lor, induc în sânul comunităților sociale anumite dispoziții de comportament și informare. Cu toate acestea, unele enciclopedii generale stabilesc o legătură între cultură și latinescul *colo, colere, cultum*, așadar, între cultură și cult. Cultul este privit ca un întreg de expresii liturgice prin intermediul cărora persoana umană exprimă în mod conștient realitatea relației sale cu Dumnezeu. Din acest punct de vedere, documentul exhaustiv care descrie relația dintre om și Dumnezeu în cadrul religiei (adeseori derivată din *religio, religare* – Cicero, Lactantius) este Sfânta Scriptură. Ca pentru multe alte culturi europene, și pentru cultura românească, Sfânta Scriptură este punctul de plecare al limbii literare românești, prin traducerea integrală a Sfintei Scripturi lui Șerban Cantacuzino din 1688.

În spațiul românesc există o relație foarte strânsă între cultură și Biserică, îndeosebi între cultură și mediul monahal, unde pot fi identificate rădăcinile culturii noastre. Și iată de ce. Mănăstirile au constituit calea intrării în cultura românească, prin intermediul traducerilor și copierii manuscriselor, a primelor cărți religioase, scrieri ascetice și lucrări apocrife de origine bizantină. Răspândirea acestora s-a realizat în chip prioritar între cei familiarizați cu limba slavonă căci, în acele timpuri, limba liturgică și administrativă era încă slavona. Importanța mișcării slavone se datorează încercărilor de creație originală, și avem exemplul monahului Filotei¹ și al

¹ Filotei Imnograful (sec. XIV-XV) se numără printre cei dintâi imnografi cunoscuți din mănăstirile românești. Bun cunoscător al limbilor greacă și slavonă, a întemeiat prima școală de caligrafi și copişti la Cozia. Singura operă păstrată până astăzi este intitulată

mitropolitului Grigore Țamblac², cel din urmă bucurându-se de sprijinul domnitorului Alexandru cel Bun. De altfel, putem spune că preocupările domnitorilor pentru viața liturgică și culturală a Bisericii au fost constante: în timpul domniei lui Ștefan cel Mare și Sfânt, studiile slavone s-au răspândit în Moldova prin grija mitropolitului Teoctist, iar domnitorul Radu cel Mare a avut o contribuție importantă la organizarea Bisericii din Muntenia. În această perioadă, scrierile patristice au fost traduse în slavonă, au fost copiate cărți rare precum *Cuvântările lui Joseph Briennios*, ținute la curtea împăratului bizantin Manuel II Paleologul (1391-1425), *Cuvântările lui Damaschin Studitul*, un panegiric al lui Grigorie Palama, arhiepiscop de Tesalonic. Dar această literatură se adresa un cler foarte educat, familiarizat cu toate subtilitățile limbii slavone. Scrierile slavone din secolele XV-XVI includ *Viața Sfântului Nicodim*, *Viața Sfintei Filoteia* de la Argeș, epistole dogmatice și morale schimbate între episcopi și copiate pentru a extinde accesul la conținutul lor³. Un reper esențial în definirea identității românești îl constituie domnitorul Neagoe Basarab, canonizat de Biserica Ortodoxă Română în anul 2009. Prin scrierea sa, *Învățăturile lui Neagoe Basarab către fiul său Theodosie*, domnitorul vine să întregască în chip fericit orizontul spiritual-cultural al românismului definit de cultura monahală înfloritoare și de strălucirea simțirii românești întrupate în domnul Ștefan, cel Mare și Sfânt.

Literatura noastră s-a îmbogățit, în secolele XVI-XVII, cu multe scrieri apocrife venite din Balcani, principala sursă fiind *Codex Sturzanus*: a) lite-

Pripeale (Mărimuri), adică imne de laudă în cinstea marilor sfinți, care se cântă la slujba Privegherii în mănăstiri.

² Grigore Țamblac, mitropolit al Kievului din 1416. Între anii 1401-1407, a activat la biserica mitropolitană Mirăuși din Suceava, unde a rostit numeroase cuvântări, unele cu caracter panegiric: *Cuvânt de laudă la Sfântul Gheorghe*; *Cuvânt de laudă la Sfinții Apostoli Petru și Pavel*; *Cuvânt de laudă la Profețul Ilie*; altele, la praznice împărătești; în sfârșit, altele cu conținut dogmatic, ascetic sau de morală creștină: *Despre viața călugărilor*, *Despre milostenie și săraci*. Tot în acești ani, a scris lucrarea care l-a făcut cunoscut pentru întreaga Ortodoxie sud-est europeană: *Mucenicia Sfântului și Slăvitului Mucenic Ioan cel Nou carele s-a martirizat în Cetatea Albă*.

³ Ca de exemplu, corespondența teologică a patriarhului Eftimie de Târnovo cu mitropolitul Antim al Munteniei și starețul Nicodim al Vodiței și al Tismanei.

ratură apocrifă apocaliptică: *Apocalipsa Sfântului Pavel, Pogorârea Maicii lui Dumnezeu la iad, Moartea lui Avraam* și b) literatură hagiografică: *Sfânta Vineri* și *Sfântul Alexie*.

În prima jumătate a secolului al XVII-lea, în mediul eclesial se pune problema alegerii între păstrarea tradiției slavone și naționalizarea serviciilor religioase, context în care au fost tipărite cărți de cult și religioase bilingve, slavo-române. Astfel, s-a inițiat o vastă acțiune de instruire și educare a poporului cu ajutorul literaturii religioase, simultană unui efort conștient și organizat de a introduce limba română în Biserică. Promotorii acestei acțiuni au fost Mitropolitul Varlaam în Moldova, Udriște Năsturel în Muntenia și Mitropolitul Simion Ștefan în Transilvania. În literatura ecleziastică românească, Varlaam este cunoscut ca autor al următoarelor lucrări: *Leastvița (Scara)* lui Ioan Scărarul, tradusă din slavonă; *Carte Românească de Înviățatură (Cazanie)*, publicată la Iași în 1643; *Șapte Taine ale Bisericii*, 1644; *Răspuns la catehismul calvinesc*, 1645. Prima lucrare literară a lui Udriște Năsturel constă în câteva versuri elogioase, scrise pe Pravila de la Govora, tradusă de Mihail Moxa. Lucrarea *O Podrajanii Iisus Hristu* (1647), tradusă din latină în slavonă, nu este altceva decât faimoasa scriere medievală morală și mistică *Imitatio Christi* a lui Thomas de Kempis. Traducerea făcută de Udriște Năsturel s-a răspândit mai ales la popoarele slave. În limba română avem unele traduceri ale acestei lucrări începând cu secolul al XIX-lea. Mitropolitul ortodox Simion Ștefan a publicat, la Bălgrad, două cărți religioase: *Noul Testament* (1648) și *Psalmii* (1651), iar Miron Costin este cunoscut ca unul dintre inițiatorii poeziei lirice românești care s-a inspirat, în creațiile sale filosofice-lirice, din cuvintele de început ale cărții *Ecclesiastului*: „deșertăciunea deșertăciunilor, toate sunt deșertăciune” (*Ecclesiast* 1, 2).

Literatura religioasă în a doua jumătate a secolului al XVII-lea s-a dezvoltat simultan cu naționalizarea cultului. După numirea sa ca mitropolit al Moldovei, Dosoftei a introdus marea reformă a naționalizării serviciului divin. La doi ani de la alegerea sa ca mitropolit, în 1673, a publicat o traducere românească a *Psalmilor*, tocmită în versuri și tipărită la Mănăstirea Uniew din Polonia. În același an a publicat, în limba română, *Acatistul Maicii lui Dumnezeu*. Apoi, în 1679, a publicat *Sfânta Liturghie*, republicată

în 1683, în 1681 și 1683 două cărți liturgice pentru diferite servicii religioase (*Molitfelnic* și *Octoih*), toate în limba română. Contemporan cu Miron Costin și cu Dosoftei, Nicolae Miclescu a descoperit la Mănăstirea Neamț o corespondență între domnitorii Alexandru cel Bun și Ioan Paleologul, pe baza căreia a alcătuit *Istoria Sfântului Ioan a Sfintei noastre Stăpâne Maria, Maica lui Dumnezeu*, o scurtă scriere despre icoana dată de Ioan Paleologul lui Alexandru cel Bun după Sinodul de la Florența. În 10 ianuarie 1661, Miclescu a finalizat traducerea din grecește a catehismului ortodox al patriarhului Atanasie al Alexandriei, în care el vorbește despre originea latină a creștinismului românesc și despre caracterul latin al limbii române.

Sfânta Scriptură de la București (1688) a fost prima editare integrală a Sfintei Scripturi în limba română, rod al strădaniei mai multor veacuri. Importanța și valoarea deosebită a acestei prime traduceri a fost subliniată în cadrul festivităților prilejuite de comemorarea a 300 de ani (1688-1988) de la prima ediție românească a Sfintei Scripturi, de către Patriarhul de atunci, Teoctist: „Sfânta Scriptură de la București își află firescul său început în strădaniile anonimilor traducători în limba română ai textelor scripturistice rotacizante, ajunse la noi numai prin manuscrise din secolele XV și XVI; în munca extraordinară a lui Filip Moldoveanul, a lui Coresi și a preoților din Șcheii Brașovului; în truda tălmăcitorilor Paliei; în cea a mitropolitului Simion Ștefan, a lui Varlaam și Dosoftei ai Moldovei; a lui Nicolae Miclescu, care introduc temeinic, în slujbele bisericești, citirile din Sfânta Scriptură în românește; și în strădaniile altor numeroși cărturari care au înveșmântat în grai românesc această Carte a Cărților, care este Sfânta Scriptură. Monumentul de cultură românească de la 1688 [...] reprezintă punctul culminant al unui necurmat urcuș, deplin grăitor despre istoria luminoasă a devenirii și formării limbii noastre literare, una și aceeași pe întregul nostru teritoriu național, în toate provinciile și teritoriile locuite de români din timpuri străvechi”⁴. Etapele care au precedat acest eveniment istoric, cultural și religios prin realizarea unor ediții parțiale și traduceri

⁴ PATRIARHUL TEOCTIST, „Cuvânt înainte”, la *Sfânta Scriptură sau Sfânta Scriptură*, tipărită sub îndrumarea și cu purtarea de grijă a Prea Fericitului Părinte Teoctist – Patriarhul Bisericii Ortodoxe Române, cu aprobarea Sfântului Sinod, Ed. IBMBOR, București, 1997, p. IX.

fragmentare ale cărților Sfintei Scripturi în limba română, sunt prezentate pe larg în volumul de față, în cadrul secțiunii dedicate Sfintei Scripturi în spațiul românesc.

Secolul al XVIII-lea a fost marcat de personalitatea mitropolitului Antim Ivireanul. Opera sa păstrată în manuscris cuprinde *Didahiile*, *Chipurile Vechiului și Noului Testament* și *Întemeierea Mănăstirii Antim*. Cea mai veche dintre acestea, *Chipurile Vechiului și Noului Testament*, este un codex de 22 de file, păstrat astăzi în Biblioteca din Kiev, care conține genealogia lui Iisus Hristos. *Didahiile*, însă, sunt considerate capodopera mitropolitului. Antim Ivireanul a fost cel dintâi mare orator bisericesc care vorbea în limba română, adresând credincioșilor o predică vie. Din punct de vedere literar și artistic, aceste predici întreceau tot ceea ce a fost scris sau publicat în limba română până la acea dată, prin expresivitate, forță, lirism.

Sfânta Scriptură a fost și sursă de inspirație a liricii românești. În poemul eminescian *Memento Mori* se amintește de regele David, prin aluzii la *Psalmii* acestuia, despre regele Solomon și despre templul din Sion, despre Gog și Magog. Titlul alternativ al poemului, *Vanitas vanitatum*, face trimitere directă la cartea *Ecclesiastului*. De asemenea, elemente ale imagisticii biblice și dogmatice se regăsesc în opera lui Tudor Arghezi și Lucian Blaga.

Iată doar câteva repere care, considerăm, definesc în chip suficient relația dintre Biserică, Scriptură și cultura românească. Locul central al Sfintei Scripturi în cadrul spiritualității ortodoxe a determinat și determină această amploare a activităților menite să promoveze cunoașterea ei în sânul poporului dreptmăritor. Dar importanța pe care simțirea românească a acordat-o Scripturii nu s-a diminuat de-a lungul veacurilor, chiar dimpotrivă, și o mărturie în acest sens ne-a oferit-o recent decizia Patriarhiei Române de a decreta anul 2008, an jubiliar al Sfintei Scripturi și Sfintei Liturghii. Evenimentele academice organizate în răstimpul anului 2008 au creat cadrul realizării unora dintre studiile cuprinse în volumul de față. Prima structură a volumului oferă coordonatele principale care ar trebui să ghideze, în opinia noastră, o abordare a Sfintei Scripturi din perspectiva biblistului creștin ortodox: relația Scriptură-Tradiție-Liturghie, lectura duhovnicească în tradiția Părinților, actul traducerii în lumina credinței mărturisitoare. A doua structură are ca obiect prezentarea eforturilor de traducere și tipărire

a Sfintei Scripturi în limba română, a cercetărilor biblice românești și a personalităților de marcă din acest domeniu al studiilor teologice. Urmează apoi, în partea a III-a, câteva modele posibile de aplicare a unei lecturi a Scripturii care să îmbine metodele științifice de cercetare cu principiile interpretării spirituale patristice. În sfârșit, ultima secțiune a volumului are un rol instrumental evident, îmbinând elemente de hermeneutică iudaică, patristică și modernă, precum și repere bibliografice menite să servească studenților teologi în căutarea lor de cunoaștere și întrupare a Cuvântului ascuns în litera Sfintei Scripturi.

6 august 2010
Praznicul Schimbării la Față

Pr. Ioan Chirilă

ABREVIERI

- * AAR – Analele Academiei Române
- * AATC – Anuarul Academiei Teologice din Caransebeș
- * AB – Altarul Banatului
- * AFIC – Analele Facultății de Istorie din Craiova
- * AFTC – Analele Facultății de Teologie din Craiova
- * AFTOUB – Anuarul Facultății de Teologie Ortodoxă a Universității București
- * AITUROCIJ – Anuarul Institutului Teologic Universitar Român Ortodox din Cluj-Napoca
- * Ap – Apostrof
- * ASFTO – Analele Științifice ale Facultății de Teologie Ortodoxă din Cluj-Napoca
- * AsSeign – Assemblées du Seigneur
- * AUAVAT – Analele Universității „Aurel Vlaicu” din Arad, seria Teologie
- * AUCT – Analele Universității din Craiova, seria Teologie
- * AUTSF – Analele Universității din Timișoara, seria Științe Filologice
- * BAR – Biblioteca Academiei Române
- * BASOR – Bulletin of the American Schools of Oriental Research
- * BC – Buletinul Centrului de Dialog între Știință și Teologie
- * Bib – Biblica
- * BOR – Biserica Ortodoxă Română
- * BZ – Biblische Zeitschrift
- * CC – Cultura Creștină
- * CL – Cercetări de Lingvistică

- * CO – Credința Ortodoxă
- * CoL – Convorbiri literare
- * DACL - Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie, F. Cabrol (ed.), 15 vols., Paris, 1907-1953
- * Dv – Dilema veche
- * ETL – Ephemerides Theologicae Lovanienses
- * ExpTim – Expository Times
- * GB – Glasul Bisericii
- * IBMBOR – Institutul Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române
- * Id – Idei în dialog
- * Int – Interpretation
- * ISBE – International Standard Bible Encyclopedia
- * JBL – Journal of Biblical Literature
- * JQR – Jewish Quarterly Review
- * JSOT – Journal for the Study of the Old Testament
- * LD – Lectio Divina
- * LR – Limba română
- * LXX – Septuaginta
- * MA – Mitropolia Ardealului
- * MB – Mitropolia Banatului
- * MMS – Mitropolia Moldovei și Sucevei
- * MO – Mitropolia Olteniei
- * MS – manuscris
- * NETS – New English Translation of the Septuagint
- * NT – Novum Testamentum
- * O – Ortodoxia
- * Pap - Papirus
- * PG – Patrologiae Cursus Completus, Series Graeca
- * PS – Prea Sfințitul
- * PSB – Părinți și Scriitori bisericești
- * RB – Revue Biblique
- * ROOTS – Romanian Orthodox Old Testament Studies
- * RQ – Revue de Qumran

- * RT – Revistă Teologică
- * Sc – Scânteia
- * SC – Sources Chrétiennes
- * Sem – Semitica
- * SS – Sacra Scripta
- * ST – Studii Teologice
- * Studia – Studia Universitatis „Babeș-Bolyai” – Theologia Orthodoxa
- * T – Teologia
- * Ta – Tabor
- * TM – Textul masoretic
- * TR – Telegraful Român
- * TV – Teologie și Viață
- * VT – Verus Testamentum
- * WBC – Word Biblical Commentary
- * ZAW – Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft

Partea I

Scriptură, lectură și mărturisire creștină

SCRIPTURĂ, TRADIȚIE ȘI UNITATE LITURGICĂ ÎN CUVÂNT *O perspectivă ortodoxă¹*

Contemporaneitatea a uitat fundamentele care o realizau ca o zidire a lui Dumnezeu, a plasat în centrul tuturor preocupărilor sale omul, omul care-și caută sinele doar în creație, făcând abstracție sau uitând de Creator. În această ipostază, am putea aduce orice fel de teorii științifice și nimic nu va elimina aspectul de fundătură, de drum închis, pe care îl deschide orizontul unei atari cugetări. Care poate fi cauza majoră a acestei situații sau, precum zice o cântare liturgică, cum ne-am înjugat cu moartea, cum ne-am dat stricăciunii? Cel mai simplu răspuns: uitând cuvântul zămislitor de viață veșnică, nemaiesizând pe Cel care ne aduce Revelația supremă, pe Hristos, pe Cel care ne deschide câmpul vederii lui Dumnezeu. Dacă nu ajungi să-L vezi pe Dumnezeu, chiar și din făpturi, nu vezi nimic, adică vezi nimicul pe care, cu limitele-ți puteri, îl săvârșești zi de zi. Dar nu voi spune că L-am pierdut definitiv, El ne așteaptă pe toți fiii risipitori, ne așteaptă să ne venim în sine dintru acea reverberație a anamnesisului care ne amintește de frumusețea, armonia, isihia și bunătatea/bogăția din casa Tatălui Meu. Nu s-au șters de tot amintirile, când se abate asupra noastră necazul, care cu dreptate ne vine, ne amintim cât de bine era în casa Ta, Doamne al puterilor, și atunci, aripa de înger ne răcorește cu suflarea Duhului ce ne re-aduce în sine.

Există momente în viața fiecăruia dintre noi în care trebuie să încercăm să reconstituim cadrul existenței noastre plecând de la bază, de la temelia zidirii culturale și cultuale a neamului nostru. Iar acum, când încercăm să vorbim despre Scriptură și Tradiție în viziunea și practica ortodoxă, cred

¹ Studiu apărut în revista *ROOTS*, 1/2009, pp. 17-41.

că, mai mult decât oricând, facem un asemenea exercițiu; ne întoarcem la actul de fixare a temeliiilor creștinismului. O facem, însă, și din motive de factură apologetică, deoarece se ridică în ultima vreme multe voci care spun că actul de constituire a canonului scripturistic creștin a fost unul de factură politică, imperială, mai mult decât unul de natură eclesială. Ori faptele, în stricta lor desfășurare cronologică, nu mărturisesc așa ceva. Și iată de ce.

Mai înainte de un posibil răspuns la acest: de ce? vreau să inserez o explicitare internă a ceea ce reprezintă pentru Răsărit Scriptura: Sfântul Apostol Pavel spunea că „toată Scriptura este insufletă de Dumnezeu și de folos spre învățură, spre mustrare, spre îndreptare, spre înțelepțirea cea întru dreptate. Astfel ca omul lui Dumnezeu să fie desăvârșit, bine pregătit pentru orice lucru bun” (II *Timotei* 3, 16-17), iar Sfântul Apostol Petru spune că omul trebuie să știe că „sunt unele lucruri cu anevoie de înțeles, pe care cei neștiutori și neîntăriți le răstălmăcesc, spre a lor pierzare” (II *Petru* 3, 16) și, cu toate acestea, Scriptura, ca „înțelepciunea lui Dumnezeu cea de multe feluri”, trebuie „să se facă cunoscută acum, prin Biserică, începătoriilor și stăpâniilor, în ceruri” (*Efesenii* 3, 10). Ne putem gândi și la cuvintele Sfântului Petru Damaschinul: „multe taine (sunt) ascunse în dumnezeieștile Scripturi, fără să cunoaștem gândul lui Dumnezeu din cele spuse... și nimeni nu cunoaște înțelesul vreunui cuvânt, decât prin descoperire”², adică prin împărtășirea Duhului Sfânt³, ori ne putem gândi la stihurile preluate de Pavel Florenski: „fericit e acela care a păstrat încă înțelesul datinilor părinților, al tradiției lor simple, care a răspuns cu o lacrimă la cântarea unui psalm, cel care, prin voință rupând îndoielile sufletului, citește cu înduioșare Sfânta Biblie”⁴.

Despre oralitate și scripturalitate. Anul acesta este dedicat Sfintei Scripturi. Se vor organiza mulțime de reuniuni dedicate acestui adânc de

² SFÂNTUL PETRU DAMASCHINUL, „Învățăături duhovnicești” în *Filocalia* 5, trad., introd. și note de pr. Dumitru STĂNILOAE, Ed. IBMBOR, București, 1976, pp. 165-167.

³ Pr. Boris BOBRINSKOY, *Împărtășirea Duhului Sfânt*, trad. de Măriuca și Adrian ALEXANDRESCU, Ed. IBMBOR, București, 1999.

⁴ Pr. Pavel FLORENSKI, *Strălpul și temelia adevărului. Încercare de teodicee ortodoxă în douăsprezece scrisori*, trad. de Emil LORDACHE, pr. Iulian FRIPTU și pr. Dimitrie POPESCU, studiu introd. de diac. Ioan I. Ică jr., Ed. Polirom, Iași, 1999, p. 45.

înțelepciune, dar multe vor fi departe de ceea ce Părinții au văzut și văd în Scripturi. Un punct al discuțiilor poate fi și cel invocat acum de noi: de ce s-a trecut de la revelația orală, personală, la forma scrisă de transmitere a Revelației? Nu este cumva aceasta o diminuare, o înghețare în istorism a Revelației? Vom încerca să răspundem folosindu-ne atât de poziția iudaică, cât și de cea patristică. Dar vreau să introduc mai întâi o afirmație esențială pentru înțelegerea perspectivei răsăritene cu privire la cele două căi de transmitere a Revelației: „Scriptura ne revelează cel mai elementar adevăr despre viața noastră, și anume că dorul nostru de Dumnezeu este doar răspunsul la tânjirea Sa după noi. Iubirea Lui, care o precede în manifestare pe a noastră (I Ioan 4, 10), creează în noi dorința de a-L cunoaște și de a locui în El pentru totdeauna. Citită din această perspectivă a dorului de Dumnezeu, Biblia se transformă, dintr-un document străvechi, într-un izvor al Revelației care ne oferă cunoașterea cea adevărată a lui Dumnezeu și, prin aceasta, posibilitatea de a împărtăși cu El comuniunea veșnică pe care o dorim atât de înflăcărat”⁵. Așadar, cele două căi de transmitere a Revelației nu ne propun cunoașterea unei epoci, a unui personaj sau eveniment istoric, ci „cunoașterea lui Dumnezeu” și, prin aceasta, calea de dobândire și pregustare a Împărăției Sale încă din această lume.

Pentru a înțelege această partiție în formă orală și formă scrisă a Revelației, cred că trebuie să coborâm în zona cronologică a debutului celei de-a doua forme, în perioada „școlii pustiei” în care, prin lucrarea lui Moise, Dumnezeu își zămislește un nou popor. Cu acest moment începe ceea ce Jaspers numea „epoca axială”, adică epoca Revelației scrise care încă nu devenise canonică, în înțelesul uman al procesului, căci ea era canonică prin ceea ce realiza și prin originea/subiectul realizării sale. Perioada preaxială a fost epoca revelației orale, revelației directe către persoane și în acest registru se încadrează, cu un nume generic spus, grupul patriarhilor care poate fi receptat drept grup al „văzătorilor de Dumnezeu”. Din această perioadă se poate desprinde faptul mult experiat în Răsărit, că omul primește și trăiește Revelația în rugăciune sau în forma rugăciunii și că actele Revelației clarifică modul în care cele două lumi devin una în conformitate cu însăși

⁵ Pr. John BRECK, *Dorul de Dumnezeu*, trad. de Cezar LOGIN și Codruța POROVICI, Ed. Patmos, Cluj-Napoca, 2007, p. 15.

cunoașterea lui Dumnezeu, deoarece în El nu există nici *aici*, nici *acolo*, ci *acum*, liturgicul „astăzi”. Revelația alungă întunericul necunoaștinței și cheamă la întrupare, nu doar la lecturare. Poate de aceea în spiritualitatea iudaică s-a mers adesea înspre personificarea Torah-ului, dar niciodată în sens radical. De ce este totuși de trebuință forma scrisă? Aș invoca un text din scoliile la *Ambigua* Sfântului Maxim Mărturisitorul, realizat de vrednicul între preoți părintele Dumitru Stăniloae, în care se spune: „Dar dacă puterea văzătoare a minții vede cele spirituale asemenea ochiului, urechea ascultă și primește cu credință tainele comunicate de Dumnezeu; a cărui prezență mintea o sesizează. Această vedere și auzire întăresc cel mai mult libertatea umană împotriva ispitelor exterioare și-l introduc pe om pe scara desăvârșirii sale ca persoană duhovnicească, adică pe calea: curățirii de patimi; a contemplării rațiunilor din lucruri prin mintea atotstrăvăzătoare, care nu mai este silită - de griji și plăceri - să se oprească la materialitatea lucrurilor, și a cunoașterii tainice sau apofatice a lui Dumnezeu, primită în mintea curățită prin rugăciune, adică prin concentrarea în Dumnezeu și părăsirea tuturor ideilor lucrurilor. Putem spune astfel că rațiunea, ca element de definire a persoanei, nu este o simplă facultate a cunoașterii, ci are o putere de înfruntare și combatere a puterilor și acțiunilor puterilor și mediilor malefice”⁶. Reiese cu ușurință faptul că omul adună în sine gânduri (gânduri moarte) care nu sunt conforme cu gândirea lui Dumnezeu și care-l despart de Acesta. Datorită acestei înclinări a firii noastre, Însuși Dumnezeu îi poruncește lui Moise să scrie (*Ieșire* 17, 14; 34, 27) și să așeze în Sfânta Sfințelor cele descoperite, dar iarăși, în sfânta sfințelor făpturii noastre, în inimă, nu în minte, lucrează cuvântul duhului revelării (*Luca* 24, 32). De altfel, e de remarcat că sfinții dinainte de legea scrisă nu cunoșteau pe Dumnezeu în mod simplu, din natură, ci din convorbiri cu Dumnezeu (Noe, Avraam, Moise înainte de Sinai). Ei înțelegeau, din cuvintele puține ale lui Dumnezeu – care actualizau legea scrisă natural în inima lor –, o multitudine de cuvinte sau de porunci ce aveau să fie date pentru cei mulți prin Legea de pe Sinai. Este vorba aici despre o unitate în cuvânt, care, pare-se, s-a diminuat mult azi. Așadar, omul, înainte de a avea o lege scrisă, a

⁶ SFÂNTUL MAXIM MĂRTURISITORUL, *Ambigua*, în *PSB* 80, trad., introd. și note de pr. D. STĂNILOAE, Ed. IBMBOR, București, 2006, p. 216, nota 172.

putut duce o viață plină de virtute, urmând glasul lăuntric al *con-științei* lui, pe care o avea ca singur învățător⁷. Dar omul a putut dobândi învățături despre Dumnezeu și prin mijlocirea creaturilor (*Romani* 1, 20), despre care Platon spunea că lumea este o scrisoare divină către oameni, expresie preluată de Sfântul Ioan Gură de Aur sub forma: „Sfânta Scriptură este o scrisoare a dragostei lui Dumnezeu pentru om”⁸. Tot el dă un atare răspuns interogației noastre: „Cercetând cugetele oamenilor și găsimdu-le curate, Dumnezeu a grăit cu ei în mod direct, coborându-se la puterea lor de a-L înțelege. În acest fel a vorbit cu Adam, așa a grăit către Noe ori în urmă către Avraam. Comunicarea aceasta directă a lui Dumnezeu cu oamenii este superioară vorbirii prin mijlocirea scrierilor. Din această cauză nici nu a existat dintru început, în planul economiei divine, intenția de a da oamenilor o lege scrisă. Atât legea scrisă a Vechiului Testament, cât și legea scrisă a Noului Testament, au fost rânduite de Dumnezeu numai din pricina slăbiciunii oamenilor”⁹. Astfel, putem să înțelegem care este în fapt motivul acestei duble partiții formale. Eu aș accentua următorul aspect: cuvântul scris, chiar dacă este mai sărac din punctul de vedere al conținutului prin faptul că presupune un efort în plus din partea omului pentru a-l sesiza ca și cuvânt viu, este, totuși, o mărturie: o mărturie despre Dumnezeu și o mărturie pentru noi că suntem din neamul lui Dumnezeu și că El ni se adresează spre întrupare, dincolo de aspectul fonetic sau grafic. Mintea e altarul în care, pe de o parte, se aduc dialogic lui Dumnezeu jertfele de laudă și mulțumire, iar pe de alta, se mănâncă din acele jertfe. Din laudele și mulțumirile pe care le zămislesc ca să fie aduse lui Dumnezeu se hrănesc spiritual și sufletele celor ce le aduc. Le sunt ca niște pâini ale cunoștinței de Dumnezeu puse înaintea lui Dumnezeu și ca un pahar al înțelepciunii, pâini și pahar care nu sunt numai produse ale omului, ci daruri ale lui Dumnezeu, iar hrana

⁷ SFÂNTUL IOAN GURĂ DE AUR, *Omilia LI Facere*, în PG 54, col. 471 și PG 48, col. 1059.

⁸ IDEM, *Omilia II Facere*, PG 53, col. 28; 54, col. 582.

⁹ *Ibidem*, PG 61, col. 20.

aceasta este superioară celei trupesti (Evrei 13, 9-10)¹⁰. Scriptura este și hrană, ea este cuvânt ce hrănește¹¹.

În această ipostază a tratării, trebuie să spunem că Tradiția este mediul în care se realizează revelația directă, ea fiind reflectată de viața liturgică care premerge, încorporează și succede actul vederii. În această perioadă a văzătorilor, înțelegem clar faptul că patriarhii plineau responsabilitatea preoției universale în sânul creației și faptul că Tradiția este un mediu existențial constituit în tipul cutumelor. Nu este vorba despre un simplu stasis istoric rememorat sau comemorat, ci este un tip concret de slujire, de săvârșire liturgică prin care ne declinăm în creație identitatea credinței și sensul eshatologic al trăirii și făptuirii¹². Revelația orală este, în acest caz, sensul Tradiției și forma de esențializare a acesteia. Putem spune, deci, că sintagma: „Tradiția este memoria vie a Bisericii” (Olivier Clément) este pe deplin adevărată deoarece transpare clar înțelesul care susține superioritatea revelației orale față de cea scrisă în aceea că un cuvânt, oricât de înțelept ar fi alcătuit, este și rămâne o definiție care consemnează un moment istoric anume și este o formă de limitare¹³. De aceea vorbim în spațiul hermeneuticii despre un nivel static și de un nivel dinamic al cuvântului Revelației, adică de un stasis istoric și despre un dinamis în istorie, deoarece cuvântul Revelației este o adresare personală, este o circumscriere în dialog, iar dialogul presupune implicit rostire și vedere. Trecerea la scripturalitate își are justificarea în cuvântul adresat de Dumnezeu lui Moise: să rămână semn

¹⁰ Sfântul Maxim Mărturisitorul, *op. cit.*, p. 218, nota 175.

¹¹ Vezi Michel HENRY, *Cuvintele lui Hristos*, trad. și postfață de diac. I. Ică jr., Ed. Deisis, Sibiu, 2005 și Achille DEGEEST, *Le pain du dimanche: introduction aux lectures du dimanche*, Apostolat des Editions, Paris, 1971.

¹² Doresc să amintesc aici o frumoasă exprimare a filosofului român Petre Țuțea: teandria este un mister care punctează timpul și spațiul, ca și Sfânta Treime, supranaturalul revelat rămânând anistoric și ananamnetic, fiind primit prin actul sacerdotal al comunicării, o simplă relație între acest act și credință. Tainele creștine cuprinse în ritual nu se reamintesc, ci se trăiesc nemijlocit, ca actualitate pură; anamnesis, acest termen platonice, fiind legat de metempsihoză, este inutilizabil dogmatic. În ritual nu se comemorează, ci se oficiază. (Petre ȚUȚEA, *Mircea Eliade*, Ed. Eikon, Cluj-Napoca, 2007, pp. 41-42).

¹³ Paul RICŢEUR, *Essuri de hermeneutică*, trad. de Vasile TONOIU, Ed. Humanitas, București, 1995 și Hans Georg GADAMER, *Adevăr și metodă*, trad. de Gabriel CERCEL, Larisa DUMITRU, Gabriel KOHN și Călin PETCAN, Ed. Teora, București, 2001.

al mărturiei legământului, deci legământul este mai mult decât am putut noi consemna prin numirea cu acest concept a celor două Testamente. Dar aici este momentul să spunem că în timpul oralității suntem în perioada fângăduinței și alegerii, în timpul pedagogiei; în vârsta axială suntem în vremea revelării typos-urilor mistagogice și a plinirii lor în Hristos; iar după înălțarea Sa suntem în timpul declinării libere a alegerii noastre în conformitate cu alegerea de mai întâi a lui Dumnezeu pentru ca să rămânem împreună cu El și ochii noștri să nu mai fie ținuuți ca să nu Îl vadă (Luca 24, 16), ci, dimpotrivă, să vadă și pentru cei din întuneric. Atunci când se rostește/realizează Revelația pe pământ, ea se realizează și în ceruri, deoarece Revelația nu este adresată doar unei părți a creației, ci întregului ei (Efeseni 3, 10)¹⁴.

Tradiție, Scriptură și canon. Comuniunea cu divinul este starea firească a mediului paradisiac și caracteristica intrinsecă a persoanei umane prin care omul este orientat în sens religios/eshatologic față de Dumnezeu. Spun religios/eshatologic deoarece, în sfera exprimării învățaturii despre crearea lumii, există afirmația potrivit căreia ceea ce are un început are și un sfârșit, iar ideea sfârșitului cuprinde în sine și acest *eshata*, această „clipă cea mai din afară” a timpului. Ori, de cele mai multe ori, când vorbim despre religie sau relaționare religioasă, alunecăm spre derivarea termenului în sensul fixat de Lactanțiu și Cicero ca derivând de la *re-legare*, ceea ce ar însemna că există o dezlegare, o rupere, un hiat, accepție străină gândirii răsăritene datorită radicalizării efectelor păcatului strămoșesc. De aceea, în câteva cuvinte, vreau să marchez faptul că manifestarea religioasă nu este o chestiune instrumentală ci una ființială, că ea este un firesc al unității creației în sinea proprie creată și în unitatea acestui sine cu Sinele divin al Creatorului chiar în însăși intimitatea celor doi „sine”, intimitate ce poate fi exprimată în conceptul de Viață, Viață în Sine și viață din Sine sau viitatea creației, faptul de a fi create „haiimuri” - ființe vii. Omul este dintru început un *anthropos leitourgos* menit să ajungă *anthropos euharistikos* și, în acest caz, în cadrul acestui parcurs, *Kanon* sau *Kaneh*-ul este Cuvântul, este Unul din Treime sau Treimea văzută în întrupare și în revelarea slujirii Sale hristice. De

¹⁴ Vezi și SFÂNTUL IOAN GURĂ DE AUR, *Comentariu la Coloseni*, în PG 62, col. 345-407.

aici decurgând prima rațiune a constituirii canonului scripturistic, primul criteriu de selectare a scrierilor autorizate de Biserică/Sinagogă ca fiind canonice: scrierile care vorbesc/descoperă pe Dumnezeu în Cuvântul Său, deci nu creațiile sau speculațiile logicii umane, ci realizările epifanice/teofanice ale Cuvântului înainte de întrupare (în chipul profetic), în Întrupare și în Trupul Său mistic, perceput ca mediu teandric de continuă înălțare spre Împărăția Cerurilor. De fapt, în momentul în care încercăm să fixăm un reper cronologic de început al colectării scrierilor canonice ne întâlnim cu acele cuvinte spuse de Dumnezeu lui Moise: „ca să rămână semn veșnic al legământului”, al legăturii veșnice dintre Dumnezeu și poporul Său, dintre Dumnezeu și creația Sa. Din această perspectivă, vom putea spune că o scriere canonică are un aspect dialogic evident, ea nu este o *demonstratio fidei*, ci o *revelatio fidei*. Și cred că prin aceasta am dat un minim răspuns cu privire la problema excluderii din zona canonicului a literaturii gnostice și a determinațiilor acesteia. În fapt, credința nu este o demonstrație, ci o transfigurare, iar această formulare poate introduce și o explicație cu privire la parcursul lung de acceptare a Apocalipsei în șirul scrierilor canonice.

Canonul biblic s-a fixat într-o perioadă de circa 1500 de ani și acest proces de fixare s-a realizat în sânul tradiției vii a credinței nezdruncinate în „Dumnezeul cel viu”, „în singurul Dumnezeu adevărat”. Dar, pentru a da curs înțelegerii răsăritene cu privire la constituirea canonului, îl voi lăsa mai degrabă pe Florovski să vorbească în sensul celor afirmate în cadrul Primului Congres de Teologie Ortodoxă de la Atena (1936), o vorbire realizată din ethosul Bisericii, din Scripturi și din Tradiție.

Sfânta Scriptură nu este un produs exclusiv uman, ci o realitate divino-umană atât de complexă încât nu poate fi înțeleasă decât prin analogie cu taina însăși a Întrupării Fiului lui Dumnezeu¹⁵. De aceea, trebuie să înțelegem cu necesitate că întreaga istorie este pătrunsă și mișcată de dinamismul și tensiunea drumului omului de la Chip la Asemănare. În acest sens, întreaga istorie, nu numai un eveniment culminant, este cuprinsă în Taina întrupării dumnezeiești, așa cum vedem în viziunea cosmică și liturgică a Sfântului Maxim Mărturisitorul. Însăși alcătuirea omului, creat

¹⁵ Pr. George FLOROVSKI, *Biserica, Scriptura, Tradiția – Trupul viu al lui Hristos*, trad. de Florin CARAGIU și Gabriel MÂNDRIȚĂ, Ed. Platytera, București, 2005, pp. 8-9.

„după Chipul lui Dumnezeu”, îi arată natura sa cuprinsă în elanul istoric de împlinire a asemănării dumnezeiești și părtășiei la slava lui Dumnezeu¹⁶. Iată de ce putem afirma cele de mai sus, și anume că Dumnezeu Cuvântul este „canonul” canonicității unei scrieri. De fapt, putem afirma, rămânând în același registru, că toate răspunsurile la întrebările privitoare la „împlinirea (nu devenirea!) omului și a creației” pot fi găsite în taina Cuvântului și acestea nu sunt realizabile strict în registrul discursivității, ci în cel al experienței tainei/tainelor. Din această perspectivă, am putea fixa un reper metodologic menit să ne faciliteze înțelegerea atât a noțiunii de Tradiție, cât și a noțiunii de Scriptură, și anume acela prin care se constată și se afirmă reperele concurgerii istoriei umanității în istoria mântuirii: elementele constitutive ale Tradiției sunt acelea care transcend stricta evenimențialitate istorică, transcend imanența evenimențialului ca finitudine temporală, și se descoperă ca revelații ale afirmării/pregustării veșniciei, iar punctul culminant, sinteza sau fundamentul scriptural al expresiei dogmatice a acestei stări de fapt este Scriptura ca realizare maximă a „perioadei axiale” a umanității. Am utilizat din nou această exprimare jasperiană pentru simplul motiv că ea reconfigurează teocentric creația, fixând ca axis Sfânta Scriptură, axis prin care creația dobândește puterea de a-și conștientiza prezența continuă în Dumnezeu prin simțirea/recunoașterea prezenței neîncetate a lui Dumnezeu în creație, în chipul „unicei icoane” a acestei prezențe tainice, a icoanei lui Hristos Întrupat, a icoanei Împărăției Cerurilor. Din această cauză se spune despre tradiția și interpretarea scripturistică răsăriteană că are un pronunțat caracter hristologic și că ea deschide calea unei reasumări a logicii personaliste specifice viziunii biblic-patristice, o viziune unitară în care hristologia, pneumatologia, triadologia și eclesiologia nu pot fi separate. Dar această logică personalistă este în fapt o logică perihoretică în care Persoanele dumnezeiești sunt împreună-prezente, tainic, însă nu mai puțin plenar, în arătarea către om a Uneia dintre Ele. Așadar, Tradiția consemnează faptul în care cunoașterea umană devine o cunoaștere biblică, dogmatică și cultural-istorică prin asumarea Revelației dumnezeiești în trecerea neobosită de la cuvântul revelat al Scripturii, prin trupul viu al Bisericii/Hristos, purtătoare a Duhului Sfânt și a Tradiției, spre hotarul

¹⁶ *Ibidem*, pp. 9-10.

transfigurării eshatologice, zugrăvind astfel prezența lui Dumnezeu în viața lumii, adică prezentându-ne un *Deus revelatus* și nu un *Deus absconditus*. Această prezență și lucrare a Altuia în mine, de care amintește într-un dialog filosoful Jacques Derrida, este cea care îmi definește libertatea, fără a-i anula responsabilitatea, ci implicând-o în deschiderea și participarea la „ceea ce urmează să vină”¹⁷. Tocmai de aceea am optat pentru o redefinire a înțelesului primar al conceptului de religie, deoarece a te relaționa în chip religios la Dumnezeu înseamnă a participa/a conjuga în libertatea proprie și responsabilă însăși libertatea divină în sensul realizării liber consimțite și conștiente a „asemănării”, iar actele acestei *con-științe*, cunoștințe comune, sunt în fapt momentele constitutive ale Tradiției înțelese ca acumulare a „memoriilor vii” și nu a „gândurilor moarte” (vezi *Ambigua* Sfântului Maxim Mărturisitorul) care se îngrămădesc între om și Dumnezeu în decursul existenței cantonate excesiv *in saeculum*.

Dar, pentru a puncta în chip și mai explicit înțelegerea răsăriteană cu privire la Tradiție și la Scriptură, voi prezenta schematic „logica perihoretică” răsăriteană, după cum urmează: în Treime există un raport intern între firea și Persoanele divine, ceea ce determină reale relații între Persoanele divine, fapt care face ca Revelația să fie o operă trinitară și unitară în sensul afirmat de unicitatea Ființei divine, aceasta fiind unica sursă revelatoare și generatoare a unei singure Revelații, chiar dacă pentru noi există două căi de transmitere și două căi de realizare a acesteia¹⁸. Pentru teologia ortodoxă, din acest motiv, între facere și mântuire, între calea naturală și cea supra-naturală apare o continuitate firească. După cum mântuirea nu îndreaptă lumea spre un alt fâgaș decât cel inițial, ci o orientează spre planul originar de la care a deviat prin căderea omului în păcat, tot astfel calea supranaturală nu aduce alt adevăr, ci repune în evidență datele fundamentale și perene ale căii naturale¹⁹. Unitatea revelației în Hristos, Logosul Creator și Mântuitor,

¹⁷ *Ibidem*, p. 11.

¹⁸ Pr. Dumitru POPESCU și Pr. Doru COSTACHE, *Introducere în Dogmatica Ortodoxă*, Ed. Libra, București, 1997, p. 25.

¹⁹ *Ibidem*. Aici se poate observa conținutul schemei scolastice apusene care pune accentul pe raportul extern între Ființa și Persoanele divine deși nu se poate vorbi de un „ad extra” atunci când este vorba de trinitatea Persoanelor și acest fapt este generat de unicitatea Ființei, Ființă care nu are un ad extra decât în raport cu cei care sunt „părtași dumnezeieștii firii”.

este foarte importantă pentru evaluarea raporturilor dintre cele două căi, dar și pentru raportul dintre cosmos și istorie ca spații în care Dumnezeu s-a revelat. Dacă Dumnezeu „nu S-a lăsat nemărturisit”²⁰, cuvântarea Lui în direcția specială, adică înspre vechiul Israel, s-a desfășurat continuu și organizat, prin acumulări și aprofundări succesive. Treptele descoperirii în istorie sunt cuvântarea lui Hristos, întâi mediat, iar mai apoi manifest, prin Întrupare, astfel încât întregul proces are un fundament hristologic. Iată, încă o dată, de ce spunem că noțiunea de canon/canonicitate nu se poate defini complet în logica umană, ci doar în logica/ilogicitatea lui Hristos.

Descoperindu-se treptat și în diverse moduri, Dumnezeu a punctat istoria cu arătările Sale, marcând-o definitiv și orientând-o în direcția ei firească. Dar etapele acestei descoperiri sunt de fapt etapele etnogenezei duhovnicești a lui Israel. Sensul istoriei este comuniunea oamenilor și a creației cu Dumnezeu, acest sens se dezvăluie dinamic și exemplar de la vechiul Israel, la noul Israel.

Cuvântarea lui Dumnezeu către Israel nu a rămas fără mărturii. Realizându-se prin întâlniri, făgăduințe, descoperiri și legăminte, această cuvântare/dialog s-a constituit într-un cadru dinamic al adevărului și al vieții. Acest cadru al întâlnirii și cea dintâi mărturie a relațiilor dintre Dumnezeu și Israel este Sfânta Tradiție. În interiorul Sfintei Tradiții au apărut în timp diverse consemnări, catalogate strict de Biserică, după fidelitatea față de adevăr/Hristos în trei categorii: cărți canonice, cărți explicative și cărți apocrife. Născută în sânul Tradiției, ca o întrupare a Cuvântului, Sfânta Scriptură nu poate fi nicidecum scoasă din contextul acesteia²¹.

Scriptura și Tradiția, mărturiile iubirii dintre Dumnezeu și Israel, nu sunt două realități separate, ci implicate reciproc, având funcții nu una față de cealaltă, ci față de adevăr/Hristos. În felul acesta, ele nu sunt nici autonome față de Biserică, pentru că adevărul e cuvântarea adresată permanent Bisericii de către Dumnezeu despre Dumnezeu, despre Sine.

Extensiunea canonului este dată de Scriptura lui Hristos, numai că în vestirea lui Hristos, transparența însăși a adevărului, ca realitate unică trans-

²⁰ SFÂNTUL ATANASIE CEL MARE, *Cuvânt împotriva elinilor*, 35, în PSB 15, trad., introd. și note de pr. D. STĂNILAOE, Ed. IBMBOR, București, 1987, p. 70.

²¹ Pr. D. POPESCU, Pr. D. COSTACHE, *op. cit.*, p. 39.

cendentă, face ca expunerea Sa să nu fie nominală, ci categorială, fapt care lasă mult loc de discuții. Aș puncta totuși criteriul fundamental care poate fixa canonicitatea: Hristos/adevărul veșnic al lui *Deus revelatus*. Teza obișnuită conform căreia Tradiția completează Scriptura la nivel informațional uită tocmai această referire comună a lor la adevăr, la transcendența însăși a Adevărului întrupat. Biserica a ales dintre mulțimea de scrieri pe acelea care aveau ca obiect direct cunoașterea lui Dumnezeu din actele Revelației și nu pe acelea care conduceau la cunoașterea Sa din actele demonstrației sau a diferitelor formule esoterice gnostice sau derivate. Se va ridica întrebarea: atunci de ce Răsăritul alege ca secunde scrierile anaghiinoscomena și le pune în Scriptură? Pentru că ele arată consistențele axiologice ale istoriei mundane și faptul că Pronia divină se manifestă concret în aceasta pentru a o revela ca mediu de izbăvire.

Pentru o „lectura christiana” a Sfintei Scripturi. Biserica răsăriteană a acordat un spațiu mai mare acțiunii divine în istorie, astfel încât hermeneutica patristică tradițională a Ortodoxiei nu consideră misterul separat de cercetarea rațională. Exegeza românească este românească numai prin veșmântul său lingvistic, la fel cea slavă sau greacă. Exegeza răsăriteană este o exegeză pneumatică, o continuare a exegezei hristice, este o manifestare în Duhul a Ecclesiei, deci eclesiologică; ea este o mlădiță a Liturghiei.

Tradiția și recursul la Tradiție, la memoria vie a Bisericii, nu este un lucru desuet, ci o abordare conștientă a formelor de accedere a *intelighenței* timpurilor la aspectul simultan imanent și transcendent al adevărului. Nu este vorba despre preluarea literală a paradigmelor și ipostazierilor exegetice patristice azi, ci despre receptarea modelului în dinamismul propriu prin care alithec transcende epocile istorice și prin aceasta realizează istoria ca mediu de lucrare, de manifestare și a Divinului, nu numai a umanului. Într-adevăr, condițiile socio-istorice și culturale au impus un criteriu subiectiv de realizare a transpunerii orale și scrise a Revelației. Despre acest fapt vorbim și noi atunci când spunem că ne lovim de „elementul formal subiectiv numit receptor primar”, dar el, textul scripturistic, are și o latură dinamică, adică este și suflare a Duhului, fiindcă este un text revelat, și de aceea el trebuie să grăiască atunci și astăzi, iar exegeza se face nu pentru atunci, ci pentru astăzi.

Nivelul cultural-religios de înțelegere, cadrul dogmatic existent, inspirația – limbaj simbolic – conservă tocmai această latură dinamică a mesajului și face ca textul să fie receptat prin transgresie temporală la timpurile noastre ca un text grăitor, ca un mesaj posibil de interpretat, ca subiect hermeneutic, susceptibil, în cazul Vechiului Testament, și unei „lectura christiana”, „lectura hristologica” (*Luca 24, 27*)²². Forma duală a Scripturii ar trebui receptată ca strictă structură formală, deoarece mesajul este unic și revelator al unității Treimice a autorului principal și unic al revelației²³. Textul este o realizare, o prezență și o împărtășire a Duhului. Scriptura se realizează astfel ca și cale de introducere în sfera de acționare a Duhului Sfânt în istorie atunci și azi, ea este o călăuzire înspre realizarea cunoașterii lui Dumnezeu și a mărturisirii acestui adevăr veșnic.

²² Vezi reperele pentru o „lectura christiana” a Sfintei Scripturi la Pr. J. BRECK, în *Sfânta Scriptură în tradiția Bisericii*, trad. de Ioana TĂMĂIAN, Ed. Patmos, Cluj-Napoca, 2003, pp. 69-70.

²³ Pr. Ioan CHIRILĂ, *Cuvânt înainte* la vol. Konstantin NIKOLAKOPOULOS, *Studii de teologie biblică*, trad. de Pr. Ioan-Vasile LEB și Ilie URSA, Ed. Renașterea, Cluj-Napoca, 2008, pp. 10-14.

SFÂNTA SCRIPTURĂ

– SCRISOARE A DRAGOSTEI DIVINE ADRESATE OMULUI¹

(*Sfântul Ioan Gură de Aur, Omiliile I și II la Facere PG 53. 28 și 54. 582*)

Au trecut 1600 de ani de când un glas înaripat s-a mutat în corala cerurilor. De aceea, am fost deosebit de încântat în momentul în care am văzut că această reuniune științifică dedicată Sfântul Ioan Hrisostom a fost organizată în sânul desfășurării liturgice a celor întocmai cu apostolii, Împărații Constantin și Elena. Așa ar trebui să fie mereu în școlile noastre teologice, să înceapă totul cu/și în Sfânta Liturghie, mai ales acum, la comemorarea acestui deosebit moment de zidire în veșnicie. Iată de ce cred că prima structură a acestei sesiuni a fost tocmai Liturghia Sfântului Ioan Gură de Aur în cadrul căreia ne-am putut regăsi cu sine și prin sine cu Treimea cea de o ființă și nedespărțită. Felicitări deosebite organizatorilor pentru această alegere deosebit de inspirată. Aduc salutul și felicitarea tuturor colegilor din cadrul Facultății de Teologie Ortodoxă din cadrul Universității „Babeș-Bolyai” și vă încredințez încă odată că strălucirea Constantinopolului, aura sa creștină, s-a îmbogățit în chip substanțial cu slujirea Sfântului Ioan Gură de Aur.

Îmi cer iertare, dintru început, pentru faptul că nu voi trata tema din perspectiva specifică patrologilor. Nu sunt patrolog, așa că vă rog să mă îngăduiți cu această abordare orientată constant în limesurile unei schițe de hermeneutică/exegeză biblică. Dar, mai întâi, doresc să subliniez un aspect, o specificitate a mediului teologic și de teologhisire creștin ortodox român: cercetând literatura teologică începând cu secolul al XVI-lea și până azi,

¹ Studiu prezentat în cadrul conferinței *Teologie și Societate în opera Sfântului Ioan Gură de Aur la 1600 de ani de la trecerea sa în veșnicie*, Oradea, 22-23 mai 2007.

am putut observa cu ușurință că, în toate sectorialele sale constitutive, este profund marcată de teologhisirea Sfântului Ioan Gură de Aur. Vă dau un singur exemplu în acest sens: citiți Didahiile lui Antim Ivireanul și vă veți întâlni cu Sfântul Ioan Gură de Aur foarte des. Aceasta mă responsabilizează în sensul afirmării faptului că viața și slujirea sa sunt consensuale cu fondul lăuntric al trăirii românești și creștinești. De aceea se cuvine o și mai aleasă cinstire din partea noastră. Dar astăzi, în stricta noastră contemporaneitate, ne întâlnim cu următorul fapt: tot mai mult, Scripturile sunt abordate exclusiv din perspectiva epistemelor științifice de lucru specifice sectorialului umanioanelor și, astfel, se trece sub tăcere aspectul lor revelat, importanța lor pentru viața creștinului și, implicit, mărturia lor anastasică. De aceea apar fenomene ca cel generat de Codul lui Da Vinci, de Evanghelia lui Iuda, de Sarcofagul ierusalimitean, ș.a., față de care noi, teologii, trebuie să ne pronunțăm, împlinind mărturisirea credinței noastre creștine. Dar cel mai bun mărturisitor în acest caz este tezaurul Sfintei Tradiții, tezaurul patristic care este menit să ne fie argument al posibilității realizării și model de trăire și mărturisire. Ori, din această perspectivă, Sfântul Ioan Gură de Aur este modelul prin excelență.

Titlul comunicării mele poate părea marcat de o orientare romantic nostalgică, sentimentalistă. Nu este așa, el este tocmai strigătul plin de dragoste al Sfântului pe care-l adresa enoriașilor săi și pe care astăzi, plin de aceeași dragoste, îl strig și eu tuturor celor însingurați într-o țară străină, țara păcatelor. Am dorit să aduc în actualitate, ca biblist, mărturia pe care o dă Sfântul Ioan Gură de Aur despre Sfânta Scriptură, despre aspectul său revelat, despre tipurile de comunicare pe care Dumnezeu le realizează cu omul, despre normele de interpretare pe care le stabilește ca punct de întâlnire și armonizare a celor două direcții exegetice, interpretate de unii ca divergente: cea alegorică alexandrină și cea istorică antiohiană. Și am să încep prin a continua afirmația deja binecunoscută a patriarhului Justin Moisesescu care s-a preocupat de tema celor două școli exegetice/catehetice. El spunea că „atât la Alexandria, cât și la Antiohia, găsim, în mod teoretic, aceleași principii de interpretare. În practică însă, determinați de necesități temporare și influențați de mediul cultural în care trăiau, alexandrinii au accentuat interpretarea alegorică, lăsând un loc mai puțin important cercetării

celorlalte sensuri existente în Sfânta Scriptură, în timp ce antiohienii, fără a exclude celelalte sensuri, acordă importanță principală sensului literal. Între cele două școli, judecând după majoritatea reprezentanților lor, nu există deci opoziție formală, nici diferențe esențiale de principii, ci mai degrabă deosebire de apreciere și aplicare a acelorași principii de interpretare². Ilustrul reprezentant al școlii antiohiene, care s-a distins atât prin marile număr de opere exegetice, cât și prin stabilirea normelor de interpretare tradițională a Sfintei Scripturi, este Sfântul Ioan Hrisostom³, al cărui nume a constituit totdeauna o garanție suficientă pentru ortodoxia unei scrieri⁴. La această afirmație doresc să adaug observațiile personale care evidențiază faptul că Sfântul Ioan Hrisostom a utilizat, în deplină armonie, metodele exegetice specifice celor două școli, realizând, prin aceasta, un corpus hermeneutic integral specific pentru întreaga activitate exegetică a răsăritului creștin. Elemente de exprimare specific alegorică găsim îndeosebi în comentariile la profeți, în cele dedicate Psalmilor sau în cazul comentariului la Șir Hașirim. Dar despre acest fapt a scris cu multă competență părintele Mircea Basarab în lucrarea sa, tipărită chiar aici, la Oradea, *Ermineutica biblică*, pe care o recomand. De altfel, nu poți să folosești structura tip – antitip, în implicațiile sale exegetice clare, fără să faci recurs la nivelul de limbaj simbolic specific și dominant în școala alegorică alexandrină. Dar Sfântul Ioan marchează foarte exact specificitatea acestei relaționări arătând că, în creștinism, în Hristos, simbolul nu este înlăturat, ci întrupat, asumat. De aceea, rămân în convingerea că Sfântul Ioan Hrisostom este punctul de întâlnire, de armonizare și completare a celor două școli, că în el vedem personalitatea exegetică care fixează normele fundamentale ale hermeneuticii biblice răsăritene prin intermediul cărora putem identifica în puținele cuvinte ale acestei „gramata pempî, osper dia tinos epistolis tin palean pros imas ananeumenos filan”⁵ nespuse de multe idei⁶. Acest tip de

² PATRIARHUL IUSTIN, *Sfânta Scriptură și interpretarea ei în opera Sfântului Ioan Hrisostom*, Ed. Anastasia, București, 2003, p. 11.

³ *Ibidem*.

⁴ *Ibidem*, p. 13.

⁵ SFÂNTUL IOAN GURĂ DE AUR, în PG 54, col. 582B.

⁶ *Ibidem*, PG 54, col. 428.

abordare îl veți putea întâlni în lucrarea noastră, în curs de apariție, *Norme hermeneutice pentru o exegeză ortodoxă actuală*, unde va putea fi găsit ca reper patristic major Sfântul Ioan Gură de Aur.

Tipuri de comunicare/cuminecare a adevărului despre Dumnezeu identificate de Sfântul Ioan Gură de Aur. Se vorbește, în chip destul de sfios azi, despre existența a cel puțin două forme de comunicare existente între Dumnezeu și om: comunicarea/cuminecarea paradisiacă (care poate fi deja receptată ca participare la) și comunicarea postpecavică, de după cădere. Vorbim adesea despre „legea naturală” sau, în exprimarea Sfântului Maxim Mărturisitorul, despre „rațiunile divine” ale ipostasurilor creației, dar, de cele mai multe ori, nu ducem până la final acest tip de vorbire, nu facem conexiunea evidentă cu tipul de cunoaștere pe care omul îl avea potrivit acestei rațiuni divine proprii. Dar nu doresc să expun aici poziții personale, vreau doar să evidențiez elementele exegetice ale Sfântului Ioan Gură de Aur care susțin eșafodajul dezbaterilor noastre pe marginea unui *Tratat de gnozeologie a Vechiului Testament* realizat de noi atunci când am dezvoltat tema lui „da’at Elohim/da’at Yahwe” în Osea⁷.

În starea de dinainte de cădere, omul era înzestrat cu puterea de a cunoaște pe Dumnezeu și de a cunoaște binele prin legea naturală, potrivit căreia el dobândește cunoștință de binele pe care se cuvenea să-l săvârșească, și de răul care trebuia evitat⁸. Prin aceasta, el putea viețui în acord cu voința divină, putea realiza omouthimia. Așadar, omul, înainte de a avea o lege scrisă, a putut duce o viață plină de virtute, urmând glasul lăuntric al conștiinței lui, pe care o avea singur învățător⁹. Aș sublinia faptul că, și în această situație, este vorba despre a rămâne în Cuvânt, căci prin Cuvântul s-a rostit sfătuirea divină interpretată de mulți ca prima lege pozitivă. Dar, pe lângă această sfătuire, omul avea comuniunea rațiunilor făpturilor din care putea dobândi cunoștințe despre însușirile nevăzute ale lui Dumnezeu, despre puterea Lui cea veșnică și despre divinitatea ființei Lui, deci *prin*

⁷ Pr. Ioan CHIRILĂ, *Cartea profetului Osea, breviarum al gnozeologiei Vechiului Testament*, teză de doctorat, Ed. Limes, Cluj-Napoca, 1999.

⁸ SFÂNTUL IOAN GURĂ DE AUR, în PG 49, col. 133; 55, col. 251.

⁹ *Ibidem*, în PG 54, col. 471; 48, col. 1059.

mijlocirea creaturilor, așa cum ne spune dumnezeiescul Pavel în *Romani* 1, 20. Această modalitate de cunoaștere este interpretată de Sfântul Ioan Gură de Aur ca fiind mai credibilă decât cea scrisă, întrucât ființa omenească o dobândește prin mijlocirea lucrurilor și-i este mai vrednică de crezare și mai clară¹⁰. Iată primul tip de comunicare: *graiul/grăirile făpturilor* pe care îl înțeleg și cei care știu să citească, și necititorii, incultii și înțelepții, săracii și bogații, stăpânii și slugile, sciții și barbarii, găsind fiecare acolo cunoștințele pe care sufletul său le dorește despre Dumnezeu¹¹. Pe lângă această modalitate de comunicare/cuminecare, căci suntem în stadiul edenic, Sfântul Ioan spune că Dumnezeu, „cercetând cugetele oamenilor și găsindu-le curate, a grăit cu ei în mod direct, coborându-se la puterea lor de a-L înțelege”¹². *Comunicarea directă* nu se rezumă doar la perioada edenică, ci ea se continuă și după cădere, dar se realizează îndeosebi către cei cu inimă curată. De aceea, el ne spune că a vorbit Domnul cu Noe, cu Avraam și chiar cu proorocii. Și acest mod de comunicare este superior comunicării scrise, Sfântul spunând că, din această cauză, *comunicarea scrisă* nici nu exista dintru început ca mod de comunicare Dumnezeu – om, și tare-mi amintesc de faptul că nici Hristos nu a scris nimic, ci a aplicat tehnica transmiterii în cadrul comuniunii persoanelor, tip fundamentat treimic. Atât Vechiul Testament, cât și Noul Testament au fost rânduite de Dumnezeu și încuviințate spre a fi scrise din „pricina slăbiciunii oamenilor”¹³, care nu s-au putut menține în apropierea Lui prin legea morală naturală și prin cunoștințele despre divinitate, împărtășite lor în mod direct sau dobândite prin mijlocirea lucrurilor. Ultimul tip de comunicare, cea prin mijlocirea lucrurilor, dar și glasul lăuntric, îl dețin toate neamurile, de aceea și ele își sunt loruși lege.

Unitatea și unicitatea revelației sau despre legătura organică a celor două Testamente. Din pricina slăbiciunii noastre, Dumnezeu a încuviințat transpunerea în scris a descoperirilor Sale. Acest dar dumnezeiesc

¹⁰ *Ibidem*, în PG 49, col. 105.

¹¹ *Ibidem*, în PG 49, col. 112.

¹² *Ibidem*, în PG 54, col. 582.

¹³ *Ibidem*, în PG 61, col. 20.

excepțional a fost răsplata virtuților celor aleși, dovadă a mării purtări de grijă pe care Dumnezeu o arată omului, cea mai iubită creatură a Lui. La plinirea vremii, a trimis pe Însuși Fiul Său să instituie un nou Legământ, dar nici El nu a transmis nimic în scris apostolilor Săi, căci nu trimiterea de scrieri avea să fie apostolilor învățător, ci trimiterea Duhului Sfânt care „vă va învăța pe voi toate și vă va aduce aminte de toate cele ce v-am spus” (*Ioan* 14, 26). Ceea ce evidențiază în chip deosebit Sfântul Ioan Gură de Aur este unitatea/acordul deplin al celor două Legăminte, și asupra acestui fapt aș dori să stăruim puțin. Trăinicia revelației nu transpare decât atunci când interacționezi cu lucrarea Duhului Sfânt, Cel care te face să înțelegi că, de fapt, este un singur legământ, Cel care-ți arată faptul că Mântuitorul a adus, odară cu slujirea Sa, și cheia autentică de interpretare a poruncilor divine. Dar despre aceasta în alt loc.

Atât în Vechiul cât și în Noul Testament, zice el, a vorbit același Duh¹⁴, de aceea, cele două Testamente se găsesc, unul față de altul, în desăvârșit acord¹⁵. Sfântul Ioan invocă pentru acest fapt atât texte din Vechiul, cât și din Noul Testament, cum ar fi *Ieremia* 31, 31-33 sau *Matei* 5, 21. De fapt, întregul corpus cunoscut sub numele de Predica de pe Munte ne oferă cheia de înțelegere a sensului autentic de interpretare a Legii, iar Ieremia ne vorbește despre un nou Legământ a cărui noutate poate fi „lespezile de carne ale inimii lor” (*Ieremia* 31, 33). Ceea ce trebuie evidențiat în acest caz este faptul că „Legea veche își îndreaptă privirile către rodul păcatului; Noul Testament urmărește distrugerea rădăcinii păcatului. Având în vedere același păcat, legea veche osândește efectele lui, în timp ce legea nouă se îndreaptă împotriva nașterii lui”¹⁶. Astfel, putem spune că Noul Testament nu face decât să-i împlinească lipsurile celui vechi, să perfecționeze și să precizeze învățăturile revelate în vechime¹⁷, și chiar aș îndrăzni să accentuez aspectul marcat de evenimentul famenului etiopian: cum citești/ce înțelegi/eu îți zic, adică modificarea de fond este în structura/structurarea credinței cititorului înțelesă ca normă de interpretare, ori pentru noi, creștinii, structura este

¹⁴ *Ibidem*, în PG 51, col. 282; 58, col. 667.

¹⁵ *Ibidem*, în PG 54, col. 594; 61, col. 131. 461; 60, col. 441-442.

¹⁶ PATRIARHUL IUSTIN, *op. cit.*, p. 46.

¹⁷ SFÂNTUL IOAN GURĂ DE AUR, în PG 57, col. 241.

anastasică. Pentru reliefarea aspectului unitar și concordant al celor două componente ale Scripturii, consider deosebit de importantă observația hristologică care afirmă că „Dumnezeu, în marea Sa înțelepciune, descoperă adevăruri dogmatice, instituie legi morale, potrivit cu puterea de pricepere și în acord cu condițiile de viață ale oamenilor cărora se adresează. Și dacă El ar fi instituit cele două Testamente, în aceeași vreme, pentru aceiași oameni, care duc aceeași viață, atunci nu ar fi existat nicio deosebire formală între ele”¹⁸. Dar, în toate cazurile, învățătura divină descoperită gradual oamenilor nu trebuie judecată în raport cu perfecțiunea veșnic aceeași a lui Dumnezeu, ci cu dezvoltarea gradată a neamului și mentalului omenesc¹⁹.

Comparând cele două legi, sub raportul cuprinsului, Sfântul Ioan Gură de Aur găsește Vechiul Testament inferior Noului Testament; desigur, nu din cauza lui Dumnezeu, ci a oamenilor cărora le-au fost adresate aceste legi. Dar, din însuși faptul că ele pot fi comparate, una cu alta, rezultă că au aceeași origine și fac parte din aceeași familie, căci noțiunea de superior sau inferior se referă la obiecte aparținând aceluiași gen. De aceea, el conchide faptul că Legea Vechiului Testament a fost tip, preînchipuire a Noului Testament, umbră care a dispărut la apariția soarelui dreptății, căci umbra se ascunde când răsare soarele. Și acum, în strălucirea Soarelui, acțiunea Duhului Sfânt asupra oamenilor este mai puternică, darurile oferite de Dumnezeu sunt mai înalte, iar răsplata pentru cei credincioși mai mare. Acum nu mai există fâgăduința unui pământ unde curge lapte și miere, nici bătrânețe în belșug și mulțime de copii; nu mai așteptăm bogăție de grâu și vin, nici turme și cirezi; acum este cerul și bunurile cerești: înfiere, frăție cu Unul Născut, împreună moștenire, împreună slăvire și nenumărate alte recompense²⁰, toate descrise cu atâta iubire în „scrisoarea, cea una, a dragostei divine față de om” - Sfânta Scriptură.

Inspirația Scripturii și prelungirile ei în lectura duhovnicească a Scripturii. Un element important pentru înțelegerea Scripturii este cel legat de conceptul de inspirație. În acest sectorial, astăzi se merge destul de

¹⁸ *Ibidem*, în PG 51, col. 283.

¹⁹ *Ibidem*, în PG 54, col. 582.

²⁰ *Ibidem*, în PG 57, col. 244-245.

frecvent spre anularea caracterului inspirat al Scripturii, fapt care deschide câmpul fanteziilor istorico-polițiste browniene și de gen. Citind opera exegetică a Sfântului Ioan Gură de Aur, ești tentat uneori să crezi că ar opta pentru teoria inspirației verbale, dar nu este așa. Chiar modul în care definește Scriptura ca o Scrisoare a dragostei divine pentru om atestă faptul că în viziunea sa se conjugă câteva cunoștințe clare: expeditorul ne este cunoscut, de asemenea destinatarul, cuvântul nu epuizează conținutul relatantului, iar intermediarul este un fluier prin care suflând Duhul Sfânt, ne cântă, ne încântă, ne învăluie cu căldura dragostei Sale care aprinde inima noastră spre o iubire veșnică. Sfântul Ioan afirmă în termeni categorici că Scriptura este inspirată, că a fost scrisă de bărbați bineplăcuți lui Dumnezeu, care a vegheat de aproape la redactarea în grai omenesc a adevărilor descoperite lor în momentul scrierii, precum și a adevărilor, pe care ei le cunoșteau din revelații anterioare. Este, așadar, vorba despre un cumul de acțiuni: transpunere și compoziție. Prin acești oameni, care nici ei nu s-au ridicat la nivelul virtuții lui Moise încât să vorbească față către față cu Dumnezeu, prin ei, Dumnezeu vorbește către ființa omenească, de aceea se cuvine atunci când se citește Scriptura să o ascultăm ca nefiind a omului, ci a celui care cunoaște adâncurile lui Dumnezeu, adică a Duhului, care cântă cu această liră. Nu vom putea înțelege poziția sa față de conceptul de inspirație divină dacă nu avem, în prealabil, bine lămurită concepția lui despre inspirația cărților sfinte, deoarece uneori vorbește despre aghiografi ca și despre niște organe pasive, alteleori spune răspicat că omul colaborează liber și conștient cu Dumnezeu în realizarea acestei mari taine. Prin inspirație, el înțelege atât insuflarea în mintea autorului a adevărilor divine de către Duhul Sfânt pentru a expune fără greșală adevăurile revelate, cât și îndemnul la propovăduire și îndeosebi călăuzirea cugetului autorului de către Duhul Sfânt pentru a expune fără greșală adevăurile insuflate și cele cunoscute de autor printr-o revelație anterioară. De aceea, inspirația se extinde asupra întregii Scripturi, pricină pentru care în lectură trebuie să cercetăm ideea fiecărui text, să cercetăm fiecare cuvânt, căci de cuvinte depinde descoperirea adevăratului sens al adevărilor propovăduite de Sfânta Scriptură. Cu toate acestea, inspirația divină este un act supranatural, o taină pe care mintea noastră nu o va putea pătrunde întru totul niciodată, și totuși,

chiar el vorbește despre unii care primesc această lumină de sus și întru ea au puterea să se înalțe cu sufletul, să fie înzestrați cu duhul descoperirii, dar aceștia vorbesc cu totul deosebit și par lumii nebuni pentru că nu sunt întru asemănarea ei. Căci „cel care vorbește de la sine șovăie și întârzie studiind, compunând, fiind împiedicat, și de nepricepere, și de neștiință, și de întârziere, și multe sunt cele care împiedică repeziciunea vorbirii; dar când Duhul acționează mintea, nu există nicio piedică. Cuvântul izvorăște ca un țâșnit de apă cu mult zgomot, așa merge înainte harul Duhului cu multă repeziciune, rostind toate clare, toate ușoare”²¹ și făcându-se izvor de ape multe.

Izvorul cu ape multe, cel care se desparte în patru brațe spre a cuprinde întreg pământul, izvorăște de sub Sfânta Sfintelor, de acolo de unde primiseră poruncă Moise și ceilalți să-și pună scrierile. O imagine extraordinară, dar, în universul hrisostomic, acest izvor izvorăște din Liturghie. De fapt, rescriptul liturghiei sale este o extraordinară îmbinare a Scripturilor, îmbinare care vine să ne arate de ce niciun cuvânt nu va trece. Nu va trece pentru că Liturghia este o slujire veșnică ce începe cu deprinderea copilului de mic cu graiul Scripturilor, se continuă cu aplecarea noastră smerită în profunzimea tainelor lui și se desăvârșește cu întruparea lui pentru ca sufletul nostru, prin har, să fie înălțat la adevărurile sale dumnezeiești. Scriptura este scrierea ce se situează în cadrul principiului concordanțelor desăvârșite, mintea noastră se lasă răpită de forme, de exterioritatea cuvântului și atunci rătăcește prin umbre, ajunge în înstrăinare, într-o țară străină sufletului. Iată de ce trebuie să vedem Scriptura ca pe o scrisoare a dragostei lui Dumnezeu pentru om, fiindcă noi trebuie să ajungem să ne cucerim mintea și inima pentru dragostea ce plouă peste noi har peste har.

Când citești astfel Scriptura, ajungi la o comuniune desăvârșită cu mintea iluminată a aghiografului pentru ca, prin har și continuă descoperire, să te

²¹ *Ibidem*, în PG 55, col. 184-185. Cuvintele dumnezeiești sunt asemenea unui izvor care dă la ivală apă din abundență. Mare este bogăția acestei comori și belșugul apelor acestui izvor duhovnicesc... înaintașii noștri au scos apă de acolo, după puterea lor, iar cei care vor urma după noi vor încerca să facă același lucru și nu vor putea să o termine... căci așa este natura celor spirituale: cu cât cineva caută să scoată apă din abundență, cu atât izvorăște mai multă și harul spiritual o mărește (PG 53, col. 32).

muși din cer în cer, să te minunezi, să te bucuri și să devii o transparență a cuvântului viu al Scripturii, dar nu numai a cuvântului, ci și al semnelor grafice cu care el se îmbracă pentru a-ți revela sensul eshatologic anastasic al creației Sale.

Sfânta Scriptură – o scrisoare a dragostei divine față de om. Am făcut acest periplu prin scrierile exegetice dedicate îndeosebi cărții *Facerea*, și scrierilor Sfintei Scripturi în general, din dorința de a vă arăta care era poziția și maniera de recepție a acesteia în secolul al IV-lea, secol din care se revendică multe dintre fantasmagoriile moderne. Repet ceea ce spun de multă vreme: când ți se pare că ceva nu este bine scris în Scriptură, silește-ți mintea să se lase cucerită de gândul că încă nu poate pricepe și purcede la ascuțirea armelor duhovnicești pentru a-ți curăți solzii de pe ochii trupului, căci, de câte ori silești textul să intre în logica umană, crezi un idol, îți idolatrizezi propria-ți rațiune și ești departe de țara Celui fără de țară și cu ume minunat. Am dorit să vă arăt faptul că mai presus de cuvânt este cu-minecarea Cuvântului, că în El ajungem prin Duhul Sfânt întru călăuzirea Scripturilor. Din această pricină, Scriptura nu este o colecție de scrieri, ci un tot unitar al „scrisorii” ce atestă neșărmurita dragoste a lui Dumnezeu pentru om, iar atunci când primim o scrisoare ne lăsăm învăluiți până și de mireasma ei, decum de cuvânt, pe el îl citim, îl răscitim, scoatem din el chipul Îndrăgitului. Ce minunat! Aceasta a înțeles părintele nostru Ioan Gură de Aur și de aceea ne-a spus că trebuie să o citim neîncetat.

Aș dori ca prin cele ce scriu acum, să răspund distinșilor colegi din stră-inătate care atunci când se întâlnesc cu tipul de discurs exegetic răsăritean îl amendează ca fiind marcat de aspect omiletic catehetic și le-aș spune că, în teologia răsăriteană, nu există cercetare biblică exclusiv științifică, că întotdeauna, în discursul exegetic răsăritean, aspectul eclesial, martiric, este o coordonată constantă. De aceea, el nu are numai un aspect rațional, ci, cu precădere, unul seminal/de propovăduire. Că atunci când vom ieși din slăbiciunea firii vom înțelege atât Scriptura, în omogenitatea ei, cât și natura în revelarea continuă a rațiunilor sale divine, a acelor realități componente care sunt cauza intrinsecă a ecoteologiei, a bioeticii creștine,

a teologiei sociale, a tuturor expresiilor epistemic-științifice prin care totul în părțile-i componente se apropie de TOT.

Când Dumnezeu a cunoscut că ne-am îndepărtat de El, că ne-am dedat cu totul pământului, ne-am dedat mâinile trudei neostoite de a stăpâni pământul pe care El l-a blestemat, atunci El a început să ne trimită cuvântul Său prin scrisori ca unora care ne găsim într-o țară străină²². Primele scrieri trimise de Dumnezeu cu scopul de a reînnoi vechea dragoste dintre El și oameni au fost aduse de Moise²³. Au urmat apoi celelalte scrieri sfinte, care au fost transmise oamenilor prin bărbați vrednici, aleși de Dumnezeu să îndeplinească această înaltă misiune. La plinirea vremii, Fiul lui Dumnezeu, venind pe pământ să instituie un nou legământ între Dumnezeu și om, a vestit adevărurile divine, prin cuvinte și fapte. Nu a lăsat nimic scris; El a căutat să scrie pe inimi.

Pentru acest scris pe inimi aș vrea să redau câteva sfaturi hermeneutice ale Sfântului Ioan Gură de Aur:

- Textele Scripturii, ca scrieri coborâte din ceruri, cu toate că în cărțile sfinte sunt și lucruri omenești, necesită o cercetare atentă a cuvintelor, căci de ele depinde descoperirea adevăratului sens al adevărilor propovăduite ca lumină de sus.

- Toate învățămintele religioase descoperite de Scripturi sunt adevăruri depline și necesare oamenilor²⁴.

- Aceste texte, chiar dacă uneori ne apar ca oponente, ele sunt în unitate de sens și adevăr, de aceea ar trebui să observăm că Scriptura se înscrie perfect în principiul acordului desăvârșit, dar aceasta nu se poate realiza deplin decât prin luminarea Duhului Sfânt.

- Sfânta Scriptură este foarte plăcută, iar când se apropie de sufletul nostru, ca și cum ar fi căzut pe jertfelnic, umple cu mireasmă toată casa, căci așa sunt cuvintele sfinte, nu prin mulțimea, ci în scurtimea lor conțin o mare bogăție, principiul profunzimii ideilor trebuie asumat deplin în lectură.

- Nimic nu este de prisos în Scripturi, și totuși, nu trebuie să ne îndreptăm în chip excesiv atenția către forma exterioară, în care sunt îmbrăcate

²² *Ibidem*, în PG 53, col. 28.

²³ *Ibidem*, în PG 54, col. 582.

²⁴ *Ibidem*, în PG 53, col. 65.

adevăruri divine, căci aceasta nu va aduce mult folos, chiar va păgubi, atribuind Sfintei Scripturi afirmații potrivnice învățăturilor dogmatice și morale. Și totuși, chiar și particulele mici au importanță întrucât ele servesc autorului să exprime adevărurile descoperite acestuia de Dumnezeu pentru mântuirea noastră, prin aceasta cititorul intrând în contact direct cu mintea autorului inspirat.

- Înțelepciunea Scripturii este exprimată în graiuri diferite, nu exprimă credințe diferite, de aceea necunoașterea Scripturilor este cauza tuturor relelor. Înțelept ar fi, de aceea, ca de la o vârstă fragedă copilul să asculte de la părinți citirea Scripturii pentru că atunci învățăturile religioase pătrund mai ușor în inima lui și se întipăresc în cugetul lui.

- Cu cât o citim mai mult, cu atât descoperim în ea adevăruri mai înalte și mai numeroase. Sfântul Ioan Gură de Aur recomandă citirea fără încetare a Sfintei Scripturi.

- La această „masă spirituală”, să citim mereu această „scrisoare a dragostei lui Dumnezeu pentru noi”, având atenție, sârguință, bunătate, bunăvoință și rugăciune pentru a nu fi cuprinși de valuri și astfel să pierdem comoara cea ascunsă.

Aș încheia cu o convingere a Sfântului Ioan Hrisostom: Iisus ne arată, și în umanitatea Sa, că este nedespărțit de Duhul Sfânt, aflându-Se într-o transparență reciprocă, că Duhul Se poate odihni peste oricare făptură, ducând-o de la chipul originar la asemănarea ultimă.

REPERE PENTRU O LECTURĂ DUHOVNICEASCĂ
A SFINTEI SCRIPTURI
ÎN VIZIUNEA EXEGETICĂ A SFÂNTULUI VASILE CEL MARE¹

Sfântul Vasile cel Mare – slujitor al Cuvântului. Aș începe prin a introduce succint câteva repere din biografia Sfântului Vasile cel Mare, pe care le consider necesare într-un demers de înțelegere a gândirii sale teologice. S-a născut în anul 329 (330) într-o familie de aristocrați din Cezareea Capadociei, tatăl său fiind un renumit avocat și profesor de retorică. Din cei zece frați, trei au ajuns episcopi: Vasile, Grigorie de Nyssa și Petru de Sevesta. Învățăturii primite în familie i-au urmat apoi studii la școli renumite din Cezareea, Constantinopol și, în sfârșit, Atena, unde s-a împrietenit cu Grigorie de Nazianz. Pregătirea Sfântului Vasile a fost complexă: retorică, gramatică, metrica poeziei, filosofie, dialectică, astronomie, geometrie, matematică și medicină, însă pe toate acestea le-a valorificat în dezvoltarea discursului său teologic. Studiile la Atena au durat aproximativ cinci ani, în urma cărora Sfântul Vasile s-a întors în patrie. A primit botezul în 357, după care, la scurt timp, a intrat în monahism și a întreprins o lungă călătorie pentru cunoașterea vieții monahale în Egipt, Siria, Palestina și Mesopotamia. Întors acasă, s-a retras la mănăstirea pe care o înființase în Pont, pe malul râului Iris. Aici a scris *Regulile mari* și *Regulile mici*, o expunere sistematică a principiilor de organizare a vieții monahale de obște. Tot aici a pus bazele *Filocaliei* împreună cu Sfântul Grigorie. În anul 364, la solicitarea episcopului Eusebiu, Sfântul Vasile a primit hirotonia întru preot și a devenit omul de sprijin al ierarhului în pastorația eparhiei. Îndeosebi în timpul foametei

¹ Studiu prezentat în cadrul sesiunii de lucru a Comisiei Naționale de Istorie Bisericească Comparată, București, 2008.

din Cezareea în anul 368, Sfântul Vasile s-a implicat în chip nemijlocit în problemele de asistență socială². Apărător vehement al credinței niceene înaintea arianismului, Sfântul Vasile a intrat în conflict cu împăratul Valens, iar urmarea acestui fapt a fost divizarea eparhiei sale în două, cu scopul de a-i diminua autoritatea și influența. Însă supranumele de „cel Mare” care îi era atribuit încă din timpul vieții a arătat zădărnicia acestei încercări. Sfântul Vasile a trecut la Domnul pe 1 ianuarie 379³.

O lectură patristică a Sfintei Scripturi. Exegeza patristică, cel puțin în teologia ortodoxă, are, pe lângă rolul ei istoric necontestat de nimeni (în această zonă de martirie hristocentrică și pnevmatoforică, liturgic experiențială), și o menire mult mai profundă. Ea subliniază aspectul fundamental, spiritual al Scripturii, lucru care scapă uneori din vederea exegezei moderne, căreia nu-i lipsește atributul de „științifică”⁴. Urmăresc cu mult interes mersul studiilor exegetice românești și observ, fără prea puțină mirare, expozee extrem de laudative la adresa metodelor istorico-critice manifestate în detrimentul metodei exegetice spirituale specifice creștinismului răsăritean. Nu am reacționat până acum, dar acest memento vasilian îmi dă prilejul să atrag atenția asupra următorului fapt: interpretarea Scripturii se face în perspectiva regăsirii/redobândirii veșniciei, deci nu poate fi o simplă sau complexă morfologie istorică, lingvistică, culturală, sau de orice alt fel. Veșnicia nu este o zonă a *morf*-urilor, ci a realităților duhovnicești integre și nestricăcioase. Dacă rămânem, de exemplu, la simplul fapt al identificării filologice sau istorice, nu am făcut altceva decât să găsim și să vorbim despre ceva ce moare. În schimb, exegeza lui Hristos era centrată pe anastasis și pe dezlegarea minților (*Luca* 24, 45), ori aceasta nu o face decât Duhul Sfânt. Nu disprețuiesc aceste instrumente, îmi face plăcere să aud fonia din vremea Mântuitorului, dar mi se pare că pietrele Ierusalimului au conservat-o mai

² Sfântul Vasile cel Mare a desfășurat o deosebit de rodnică activitate pastoral-socială, prin înființarea de azile, case de oaspeți, spitale, orfelinate, școli și alte așezăminte.

³ A se vedea pr. Dumitru FECIORU, *Studiu introductiv*, în vol. SFÂNTUL VASILE CEL MARE, *Scrisori I*, în *PSB* 17, trad., introd., note și indici de pr. D. FECIORU, Ed. IBMBOR, București. 1986, pp. 7-32.

⁴ Pr. Mircea BASARAB, „Sfânta Scriptură și interpretarea ei în concepția Sfântului Vasile cel Mare”, în *MB*, 4-6/1979, p. 286.

bine decât făptura umană. Un gânditor român spunea despre cei robiți metodelor logicii discursive că ei găsesc real existența istorică a cuiva, îl găsesc pe *a fost*, iar noi Îl căutăm și-L așteptăm pe Cel ce vine. Înspre acest tip de căutare/călăuzire ne îndeamnă Sfântul Vasile cel Mare. Opera sa exegetică nu este extrem de bogată, a scris 9 omilii la Hexaïmeron⁵, 14 omilii la un număr de Psalmi⁶ și 10 omilii în care explică diferite texte din Sfânta Scriptură⁷, însă se poate afirma că întreaga sa operă literară nu este decât un vast comentariu al Sfintei Scripturi. Înainte de a scrie câte ceva despre acest excepțional orizont exegetic, aș vrea să reamintesc modul în care Părinții priveau și se raportau la Scriptură. În entuziasmul lor sfânt, Sfinții Părinți aseamănă Scriptura cu un izvor de ape vii, cu izvoare de înțelepciune⁸, cu o comoară⁹, cu pietre de mare preț¹⁰, cu pavăză împotriva păcatelor¹¹ și cu poarta prin care se intră în Împărăția Cerurilor¹². Cât de frumos, ce cale ne-a deschis Dumnezeu!

Importanța Scripturii este capitală pentru Sfântul Vasile cel Mare, întregul ei cuprins fiind „scris pentru edificarea și mântuirea sufletelor noastre”¹³. Numai prin meditarea și aprofundarea cuvintelor Sfintei Scripturi, în care nu este nimic de prisos, creștinul poate ajunge la cunoașterea lui Dumnezeu, la asemănarea cu El și la dobândirea mântuirii. Atribuind un rol atât de mare Scripturii, recomandată ca subiect de preocupare pentru întreaga viață, este normal să încercăm să deprindem de la el felul în care se prezenta aceasta în chip duhovnicesc în lucrarea și slujirea lui.

⁵ SFÂNTUL VASILE CEL MARE, *PG* 29, col. 3-28.

⁶ IDEM, *PG* 29, col. 204-495.

⁷ IDEM, *PG* 29, col. 497-773.

⁸ SFÂNTUL GRIGORIE DE NAZIANZ, *Poeme morale*, în *PG* 37, col. 692; SFÂNTUL VASILE CEL MARE, *Omilia III la Hexaïmeron*, în *PG* 29, col. 9 găsește că Sfânta Scriptură are ceva care mulțumește inima fiecăruia, așa cum constată, de altfel, și Psalmistul „că dulci sunt cuvintele tale pentru cerul gurii mele” (*Psalmi* 118, 103).

⁹ SFÂNTUL IOAN GURĂ DE AUR, *Omilia XV la Ioan*, în *PG* 59, col. 97.

¹⁰ IDEM, *Omilia III la Geneză*, în *PG* 52, col. 32.

¹¹ IDEM, *Interpretarea Psalmului 142*, în *PG* 55, col. 453.

¹² IDEM, *Omilia II la Isaia 7*, în *PG* 56, col. 69.

¹³ SFÂNTUL VASILE CEL MARE, *Omilia 9, I la Hexaïmeron*, în *SC* 26 bis., trad. par Stanislav GIET, Ed. du Cerf, Paris, 1968, p. 483.

Sfânta Scriptură – înțelepciunea cea nepătrunsă. Fără a admite inspirația verbală, Sfântul Vasile extinde procesul inspirației asupra întregului conținut al Scripturii, și pune un accent deosebit pe conlucrarea cu Duhul Sfânt, prin care aghiograful se face „loc de sălășluire a gândurilor Duhului”¹⁴. În ce privește unitatea Sfintei Scripturi, aș sublinia în chip prioritar două aspecte. Mai întâi, unele interpretări date de Sfântul Vasile unor pasaje vechi-testamentare¹⁵ lasă să transpară convingerea lui că acestea nu s-au adresat iudeilor, ci, în viziunea sa, ele au mai degrabă un caracter profetic, anunțând pe aceia care vor crede cuvântului Evangheliei¹⁶. Un al doilea element care determină unitatea Scripturii este, pentru Sfântul Vasile, caracterul ei hristocentric¹⁷, care, evident fiind din primele pagini și până la revelația din urmă, face ca Sfânta Scriptură în întregul ei, așadar Vechiul și Noul Testament deopotrivă, să aparțină lumii creștine. În acest sens, Sfântul Vasile identifică, în rescriptul vechi-testamentar, două paliere: unul care relatează momente din istoria poporului ales în sensul literal, și unul mai înalt, tipologic, care Îl anunță pe Hristos și evenimentele esențiale din istoria mântuirii¹⁸.

De Scriptură nu se cuvine să te apropii oricum, consideră Sfântul Vasile, fiindcă acela care „se îngrijește de ale lumii și se dedă cu totul poftelor trupului” rămâne străin de tainele pe care le păstrează textul ei. Căci cum ar putea unul ca acesta să dea „atenție cuvintelor privitoare la Dumnezeu” și să înțeleagă „astfel de gânduri înalte”¹⁹? Prin urmare, celui care dorește să se apropie în adevăr de înțelesurile tainice ale Scripturii, Sfântul Vasile îi recomandă, în primul rând, o pregătire ascetică²⁰: curățirea inimii, rugă-

¹⁴ IDEM, *Omilia la Psalmul 48*, 5, în vol. *Tălcuire duhovnicească la Psalmi*, trad. de pr. D. FECIORU, Ed. IBMBOR, București, 2006, p. 243.

¹⁵ IDEM, *Omilia la Psalmul 59*, pp. 279-281.

¹⁶ Pr. M. BASARAB, *art. cit.*, p. 290.

¹⁷ SFÂNTUL VASILE CEL MARE, *Tălcuire...*, pp. 121, 215, 270-271, 283, 288, 390.

¹⁸ *Ibidem*, pp. 26, 105, 122, 215, 270-271, 288, 290. În aceste comentarii și în general, în ansamblul operei exegetice vasiliene, Hristos ocupă locul central.

¹⁹ *Ibidem*, p. 245.

²⁰ Sfântul Vasile consideră liniștirea minții ca fiind prioritară: „...dobândește-ți o minte liniștită, o stare sufletească fără de valuri și netulburată, pentru ca să dobândești

ciunea, meditația, dar și o pregătire de factură intelectuală care să cuprindă deopotrivă cunoștințe teologice și din cele aparținând științelor lumii²¹. Folosindu-se de aceste „instrumente”, exegetul este dator să caute realizarea unei anumite identități cu autorul inspirat, cu alte cuvinte, să încerce să surprindă cât mai corect intenția aghiografului, fără a introduce, prin interpretarea personală, elemente străine gândirii și discursului acestuia²².

Dacă Origen distingea în Scriptură trei sensuri: unul istoric-literal, unul moral și unul spiritual la care se accede prin interpretarea alegorică, Sfântul Vasile opune interpretării alegorice metoda interpretării istorico-literale²³. Metoda nu contravine în vreun fel identificării sensului duhovnicesc al Scripturii, care constituia o preocupare fundamentală a Sfântului Vasile, lucru evident și din exigențele impuse interpretului. Dar, deși manifestă o preferință evidentă pentru interpretarea literală²⁴, Sfântul Vasile nu se blochează în chip permanent în cadrele acesteia, considerând că un exces de literalism, „o analiză gramaticală prea subtilă ar putea duce uneori la aberații”²⁵.

Discursul teologic interpretativ al Sfântului Vasile îmbină respectul față de Tradiție ca și context în care s-a păstrat și transmis Sfântul Scriptură²⁶ cu literatura și metodele profane care se pot dovedi instrumente foarte utile în demersul exegetic. El consideră chiar că literatura și științele profane sunt „un minunat exercițiu spiritual”²⁷ îndeosebi pentru cei mai tineri, ca o etapă premergătoare lecturării și interpretării în adevăr a Sfintei Scripturi. L-am putea defini cu îndreptățire pe Sfântul Vasile ca un om de mare cultură, dar

pacea Domnului care întrece toată mintea și care păzește inima ta”. *Comentariu la Psalmi*, apud pr. Nicoale NEAGA, „Vechiul Testament în preocupările Sfântului Vasile cel Mare”, în *O*, 1/1979, p. 142.

²¹ Am putut observa în schița biografică din partea introductivă că Sfântul Vasile deținea cunoștințe din cele mai diverse domenii, formația sa de tip enciclopedic i-a fost extrem de utilă în lucrarea exegetică.

²² SFÂNTUL VASILE CEL MARE, *Omilia 9, 1 la Hexaimeron*, p. 483.

²³ Pr. M. BASARAB, *art. cit.*, p. 296.

²⁴ SFÂNTUL VASILE CEL MARE, *Omilia 9, 1*, în *PG* 29, col. 188 BC.

²⁵ Diacon Ioan CARAZA, „Revelația divină în Hexaimeronul Sfântului Vasile cel Mare”, în *O*, 1/1979, p. 118.

²⁶ SFÂNTUL VASILE CEL MARE, *Despre Duhul Sfânt*, în *PG* 32, col. 188.

²⁷ IDEM, *Cărre tineri*, în *PG* 31, col. 566-567.

el consideră că toată învățătura sa profană este lipsită de valoare dacă nu e pusă în slujba propovăduirii dreptei credințe. Prin urmare, în viziunea sa, cultura antică își pierde însemnătatea în fața revelației divine și a scopului ei soteriologic²⁸. Mai mult, Sfântul Vasile respinge cultura în manieră radicală atunci când ea este așezată pe același plan cu revelația divină, credința în această revelație fiind o coordonată esențială a personalității marelui teolog. Atunci, însă, când cunoștințele profane pot servi căutării adevărului revelat în Sfânta Scriptură, Sfântul Vasile le îngăduie și chiar le recomandă tuturor²⁹. Chiar și în acest caz, însă, gândirea profană rămâne doar un supliment rațional de confirmare a Scripturii, nicidecum de combinație sau sinteză³⁰.

În arealul Vechiului Testament, Sfântul Vasile s-a arătat un bun cunoscător al textelor pe care le interpretează adeseori ca răspuns la unele întrebări de factură spirituală³¹. A fost apropiat în chip deosebit de cartea *Psalmlor*, din care își alegea și recomanda câte un verset spre meditație îndelungă. Interesul deosebit pentru această carte din canonul vechi testamentar se datorează, pe de-o parte, convingerii sale că esența Sfintei Scripturi este cuprinsă în chip rezumativ în textul ei³², iar pe de altă parte, folosului ei în viața duhovnicească³³.

Discursul teologic al Sfântului Vasile poate fi un model de echilibru între folosirea rațiunii și ascultarea credinței, cele două elemente determinante pentru o exegeză corectă a Scripturii³⁴. Dar prioritară rămâne, în sistemul său, cunoașterea lucrurilor divine și, prin ele, a celor umane, ceea ce con-

²⁸ Diac. I. CARAZA, *art. cit.*, p. 120.

²⁹ *Ibidem*, p. 121.

³⁰ A. Hilary ARMSTRONG, *The Cambridge History of later Greek and early Medieval Philosophy*, Cambridge University Press, Cambridge, 1967, p. 432.

³¹ Pr. N. NEAGA, *art. cit.*, p. 142.

³² *Ibidem*, p. 141.

³³ „Tot ceea ce este de folos în celelalte cărți ale Sfintei Scripturi este rezumat în cartea *Psalmlor*. Ea prezice viitorul, amintește trecutul, prescrie modul de a organiza viața, învață ce trebuie de făcut, într-un cuvânt, ea este ca un manual al doctrinei [...]. Psaltirea oferă fiecărui credincios ceea ce este folositor, vindecă vechile răni ale sufletului. Ea alină tulburarea gândurilor tumultuoase, ea pune un frâu poftelor sale”, *Sfântul Vasile arhiepiscopul Kesariei Kapadociei (329-379)*, trad. de Iosif, mitropolit primat, București, 1898, p. 347.

³⁴ Pr. M. BASARAB, *art. cit.*, p. 293.

stituire „adevărată înțelepciune”³⁵. Aș introduce aici o ultimă coordonată a exegezei Sfântului Vasile, și anume caracterul ei ecclesial: interpretarea se face mereu în cadrul liturgic³⁶, fiindcă Biserica este locul de autentică trăire a Scripturii. Numai interpretată în acest mediu, Sfânta Scriptură este, cu adevărat, „lumină duhovnicească” și „înțelepciune nepătrunsă”³⁷.

Am dorit să remarc aceste aspecte care aparțin mai mult lumii bibliștilor deoarece ele sunt model și argument istoric pentru interpretarea ortodoxă, sunt un centru de echilibru între literalism și alegorism și o veridică apologie a caracterului revelat al Scripturii atât de contestat de unii astăzi. Fiind însă la o sesiune de Istorie, doresc să introduc doar câteva elemente privitoare la Epistolele sale transmise în toposul-temelie a Bisericii românești.

Epistolele Sfântului Vasile cel Mare poartă, în chip evident, amprenta personalității sale complexe, ele oferă informații de factură strict istorică împletite cu sfaturi duhovnicești și pastorale. Mă rezum aici la expunerea rezumativă a corespondenței sale cu Biserica din Sciția³⁸, care este de un interes imediat pentru noi românii.

O primă epistolă scrisă în anul 373 către Asholios, călugăr și preot³⁹, debutează cu o imagine a prieteniei, luminează și duhovnicească: cea dintâi se bazează pe vedere și întâlnire, iar cea de-a doua, pe „părțășia la aceeași credință”⁴⁰. În continuare, epistola oferă informații privitoare la situația Bisericii din Sciția, credincioșii acesteia sunt „pușini, e drept, și ușor de numărat”, dar, în „vremurile sumbre” prin care trecea creștinismul, Sfântul Vasile îi numește „luceferi ai Bisericii”⁴¹ pentru fidelitatea lor față de credința niceeană. Optând pentru lupta neîncetată împotriva arianismului, Sfântul Vasile mărturisește rămânerea Bisericii Sciției în cadrele dreptei credințe:

³⁵ Thomas SPIDLİK, „La sophiologie de Saint Basile”, în *OCA*, 162/1961, pp. XIV-XV.

³⁶ Pr. M. BASARAB, *art. cit.*, p. 299.

³⁷ SFÂNTUL VASILE CEL MARE, *Omilia 1*, 2, în *PG* 29, col. 9 A.

³⁸ Această corespondență cuprinde 5 epistole: 154, 155, 164, 165.

³⁹ IDEM, *Corespondența (Epistole 1-366)*, în *PSB* 12, trad., introd. și indici de pr. Constantin CORNIȚESCU și pr. Teodor BODOGAE, Ed. IBMBOR, București, 1988, p. 340.

⁴⁰ *Ibidem*.

⁴¹ *Ibidem*, p. 341.

„Scrisoarea ta (...), prin ținuta ei ortodoxă, ne-a dat suficientă mărturie”⁴². În ce privește destinatarul acestei epistole, pe nume Asholios, Sfântul Vasile îl descrie ca pe un următor convins al învățăturii Sfântului Atanasie cel Mare, prin care i-a câștigat aprecierea Sfântului Vasile. Este cel care va face botezul împăratului Teodosie cel Mare (23 februarie 380)⁴³. Manuscrisele oferă variante diferite privind destinatarul: unele consemnează doar numele destinatarului (Asholios), altele amintesc faptul că era călugăr și preot⁴⁴, în sfârșit, altele îl menționează în calitate de episcop al Tesalonicului⁴⁵. Oricare ar fi aceste mențiuni, se consideră că nu aparțin Sfântului Vasile, ci că au fost introduse de unii copiiști mai târziu. Epistola scrisă în 374 constituie un subiect de controversă între specialiști, o altă posibilitate fiind ca adevăratul ei destinatar să fi fost episcopul Bretanion al Tomisului⁴⁶.

Aduc acum în atenție o epistolă fără adresă⁴⁷, al cărei conținut îl identifică pe destinatarul ei cu o rudă apropiată a Sfântului Vasile cel Mare, și anume Iunius Soranus, comitele Moesiei, Sciției și Pontului⁴⁸. Acesta, împreună cu episcopul Bretanion, va îndeplini dorința Sfântului Vasile exprimată la sfârșitul epistolei, de a trimite în Capadocia moaștele Sfântului Martir Sava Gotul, împreună cu martiriul său. Evenimentul este consemnat în *Scrisoarea Bisericii din Sciția către Biserica din Capadocia*⁴⁹. Sfântul Vasile îl asigură pe Iunius de rugăciunile sale introducând un argument inedit: „Ca să te uit în rugăciuni e cu neputință, mai curând aș da uitării slujba la care m-a chemat Dumnezeu”⁵⁰. El îi amintește, totodată, de practica rugăciunii pentru cei aflați în călătorie, pentru cei din serviciul militar, pentru cei care propovăduiesc „cu îndrăzneală” numele Domnului și pentru cei

⁴² *Ibidem*, p. 341.

⁴³ *Ibidem*, p. 341, nota 1.

⁴⁴ *Epistola 154* scrisă în 373. *Ibidem*, p. 340.

⁴⁵ *Epistola 164* scrisă în 374. *Ibidem*, p. 355.

⁴⁶ *Ibidem*, p. 355, nota 1.

⁴⁷ *Epistola 155* scrisă în 373. *Ibidem*, p. 341.

⁴⁸ *Ibidem*, pp. 341-342, nota 1.

⁴⁹ Pr. Ștefan ALEXE, „1600 de ani de la moartea Sfântului Sava Gotul”, în *BOR*, 5-6/1972, pp. 557-568.

⁵⁰ SFÂNTUL VASILE CEL MARE, *Corespondență. Epistola 155*, p. 342.

care aduc roade duhovnicești, practică pe care deducem că destinatarul o cunoștea prea bine⁵¹.

Această atitudine a sfântului Vasile se sprijină pe următoarea definire a prieteniei: „prietenia luminează are nevoie de ochi și de întâlniri, pentru ca din ele să se înfiripeze apropierea, însă cei ce știu să iubească în duh n-au nevoie de trup drept sol al prieteniei, ci părtășia la aceeași credință este cea care duce la unirea spirituală a două ființe”⁵². O definiție ce ar trebui să fie reiterată faptic în lumea de azi.

Din anul 374 datează alte două epistole către Asholiu⁵³, cea dintâi mărturisește bucuria duhovnicească a Sfântului Vasile la citirea „minunatei descrieri despre martiri”, în care corespondentul său „a expus atât de viu felul pătimirii lor”⁵⁴. Este un prilej de aducere-aminte a vremurilor de înflorire ale Bisericii, în care credința, unirea și dragostea erau puternice în rândul creștinilor. Sfântul Vasile amintește că în acele timpuri, cu cât se amplifica prigoana împotriva lor, cu atât mai mulți mărturiseau pe Hristos până la moarte, făcându-se pilde de credință: „...sângele martirilor hrănea din belșug pe atleții tot mai numeroși ai drepte credințe, pentru că cei care urmau pilda înaintașilor intrau în luptă întăriți de pilda celor dintâi”⁵⁵.

Destinatarul ultimei epistole pe care doresc să o introduc aici constituie tot un subiect de controversă între specialiști, ar putea fi înțeles în egală măsură Bretanion sau Iunius⁵⁶. Însă nu aș insista în această direcție, ar presupune o analiză detaliată, ori consider că mai importante sunt cele comunicate prin intermediul scrisorii decât adresantul ei. Accentuez aici un singur pasaj cu care închei această expunere selectivă a genului epistolar vasilian. Este un pasaj care confirmă atașamentul Sfântului Vasile cel Mare pentru Tradiția Bisericii în duhul căreia și-a desăvârșit opera: Sfântul Vasile își mărturisește respectul și bucuria pentru adresantul epistolei care, prin roadele duhovnicești ale luptei sale pentru credință, s-a făcut pe sine

⁵¹ *Ibidem*.

⁵² *Idem*, *Epistola 154*, p. 340.

⁵³ *Epistola 164 și 165*.

⁵⁴ *Sfântul Vasile cel Mare, Epistola 164*, p. 355.

⁵⁵ *Ibidem*, p. 356.

⁵⁶ A se vedea nota 1, p. 357.

păstrător al „bunei moșteniri a Părinților”⁵⁷. Unde sunt așadar părinții în theologia academică de azi, mai sunt?!

Concluzii. Evenimentul vasilian se poate constitui în sursă documentară pentru Istoria Bisericii din Sciția Minor. El oferă informații pertinente despre mediul eclesial din Sciția - „stările de lucruri de la voi” - în mijlocul controversei ariene în care aceasta rămâne fidelă ortodoxiei, despre mărturia pe care o dă această Biserică, despre unitatea ei cu creștinătatea răsăriteană. Dar avem informații istorice menite să susțină argumentat configurația slujirii cultice: „îți aduci aminte de predicile din biserici și de rugăciunile pe care le făceam pentru frații aflați în călătorie, pentru cei din serviciul militar, pentru cei ce propovăduiesc cu îndrăzneală...”⁵⁸ și în chip deosebit argumentul istoric pentru cultul moaștelor. Observăm că se vorbește despre acest gen nou de literatură istorică: martirologiul. În cazul nostru, este vorba despre cel al Sfântului Sava Gotul. Cel care face istorie în sensul imprimat de Sfântul Vasile poate nădăjdui la a dobândi în fața lui Dumnezeu cununa dreptății pentru că a întărit pe creștini în dreapta credință. Iată de ce am propus în partea primă o vorbire succintă despre sensul spiritual al Scripturii în viziunea celui care ne-a transmis ca dar numele eparhiei sale în titulatura Patriarhicească a României. Laudă, mulțumire și slavă lui, celui care ne-a învățat să deprimem adevărul.

⁵⁷ IDEM, *Epistola* 165, p. 358.

⁵⁸ IDEM, *Epistola* 155, p. 342.

TRADUCEREA SFINTEI SCRIPTURI ÎN LUMINA MARTYRIEI CREȘTINE¹

Cu ani în urmă, atunci când absolveam cursurile de limba ebraică la Universitatea din Tel Aviv, mi s-a pus o întrebare: ei acum, pe când o traducere frumoasă a Bibliei, o traducere precum cea a lui Gala Galaction? Răspunsul meu a venit încet, dar destul de sincer, nu cred că simplul fapt de a ști o limbă îți și conferă abilitățile necesare realizării unei traduceri a Bibliei. Credeam atunci, și cred și acum, că este imperios necesar să ai o trăire duhovnicească specială pentru a lucra la traducerea textului revelat, dar vreau să spun de la început: această chestiune poate fi abordată și numai sub aspect filologic. Cu toate acestea, nu am făcut exces de cutezanță, ci m-am rezumat la a-mi traduce puținele texte pe care am lucrat mai mult (câteva părți din Pentateuh, *Rut*, *Osea*, *Psalmi*, *Cântarea Cântărilor*, *Ioil*, *Maleahi*). Am continuat, însă, să caut soluții la diversele perspective polemice degajate în timp cu privire la actul traducerii textului sacru, a textului revelat.

Cum era și firesc, am început cu mediul românesc și am analizat întregul spectru acțional realizat în acest sens la finele secolului al XVI-lea și apoi în secolul al XVII-lea pentru realizarea ediției în limba română a Sfintei Scripturi. Am observat că se emit ipoteze menite să susțină o abordare anume a textului ebraic (Efreim Zacan, Nicolae Milescu Spătaru), ceea ce era important pentru acele vremuri îndeosebi pentru faptul că se recunoștea prin aceasta prioritatea, cel puțin cronologică, a textului ebraic față de textul Septantei. Atunci am început să caut în Vechiul Testament argumente care

¹ Comunicare în cadrul Colocviului Biblic Internațional „Les Orthodoxes et les traductions de la Bible”, Institutul „Saint Serge” din Paris, 7-9 februarie 2008, și publicat în limba franceză în *Snudia*, 1/2008, pp. 3-12.

ar putea să susțină intraductibilitatea textului sursă, interdicții cu privire la această acțiune. Nu se prea găsesc. Mi-a apărut astfel în față Cincizecimea plină de Limbile de foc ale Duhului Sfânt și mi-am zis: toți trebuie să înțeleagă acest mesaj divin, această scriere a dragostei divine, după cum o numește Sfântul Ioan Gură de Aur², să o înțeleagă, dar cum? În Duhul Sfânt.

Tema traducerii textului Sfintei Scripturi poate fi abordată din cel puțin două perspective științifice: din cel al teologiei și din cel al filologiei. Mă rezum la punctarea acestor două perspective deoarece aici cred că poate fi găsită soluția practică la interogația din subtextul acestei reuniuni științifice la care, prin bunăvoința organizatorilor (cărora le mulțumesc în chip deosebit), am onoarea de a participa. Eu presupun că în subtext este întrebarea: poate fi realizată o traducere interconfesională, poate fi realizată o traducere a Sfintei Scripturi în afara Bisericii, poate fi realizată o traducere inteligentă? Dar șirul de echivalențe formale ale interogației ar putea continua, s-ar putea diversifica, ca de altfel și perspectivele, în cazul în care am avea în atenție toate disciplinele care-și revendică ca obiect de studiu/ de cercetare Sfânta Scriptură.

Plecând de la recunoașterea unanimă a faptului că Sfânta Scriptură este o scriere întemeietoare de formule culturale (e bine știut faptul că Scriptura tradusă într-o anumită limbă a devenit temelie culturală), naționale, lingvistice, cred că pot să afirm că ea, ca eveniment cultural, poate fi tradusă în orice limbă și de către specialiști care au abilitățile revendicate de rigorile științifice ale unui atare act. Așa se face că, nu demult, un Institut de Lingvistică (de la Iași, România) din țara noastră a realizat o atare ediție, că domnul Cristian Bădiliță lucrează cu o echipă la traducerea Septuagintei, sau faptul că, în 2001, Înaltpreasfințitul Bartolomeu a dat ediția jubiliară a Sfintei Scripturi diortosite după textul Septuagintei. De aceea, atunci când am văzut programul invitație cu desfășurătorul precizat, nu am putut să nu alunec spre arhicunoscuta dispută dintre lachmannieni și bedierieni, dispută invocată de un ilustru filolog român, Marian Papahagi³, într-o lucrare dedicată „hermeneuticii tăcerii”. Lachmannienii încercau să stabilească o ediție de text arhetipal, cel original, iar bedierienii erau cei

² SFÂNTUL IOAN GURĂ DE AUR, *Omilia I la Facere*, în PG 54, col. 582.

³ MARIAN PAPAHAGI, *Fața și reversul*, Ed. Institutul European, Iași, 1993, p. 9.

care optau pentru un „bon manuscris”, situații care se regăsesc și astăzi, și într-o manifestare de gen aș putea spune că ne situăm și noi. Dar ceea ce m-a atras la observația analitică a profesorului Papahagi⁴ a fost afirmația gravă pe care o făcea cu privire la finalitatea în sine a unei atari polemici/confruntări. Domnia sa spunea, dar nu făcea referire la textul biblic, că atunci când se caută nivelurile superioare de abordare, de multe ori, analiza/hermeneutica/traducerea alunecă înspre sociologie și psihologie, iar atunci când se caută nivelurile inferioare, se debordează în filologie și stilistică. Se poate demonstra, fără a forța prea mult paradoxul, cum un discurs aplicat precum cel filologic poate include o lecție de etică, de aceea am putea deschide, spune domnia sa, o hermeneutică a tăcerii asupra cercetării de variante⁵. Ceea ce mă încântă în chip deosebit este această opțiune pentru etică și, mai apoi, nuanța obiectivă care recunoaște și menține diversitatea variantelor, deși adevărul are o singură formă de existență obiectivă, în cazul creștinismului un adevăr unic – persoană, Mântuitorul Iisus Hristos.

Cert este că, într-o atare situație, nu putem decât să plonjăm spre o exprimare de tipul celei a lui Derrida: „n-ar trebui să trecem niciodată cu vederea problema limbii în care este pusă problema limbii și este tradus un text despre traducere”⁶, deoarece tocmai despre acest fapt suntem nevoiți să vorbim, să spunem dacă știm ceva mai mult despre limba textului sursă, dacă limba în care traducem este aptă pentru măreția limbii sau textului sursă și, poate, dacă facem o traducere, în care spirit o facem.

⁴ Născut în 14 octombrie 1948, d. în 18 ianuarie 1999, Roma; critic literar, scriitor și traducător român. Licențiat al Facultății de Filologie a Universității „Babeș-Bolyai” din Cluj-Napoca (1968) și licențiat al Facultății de Litere și Filosofie din Roma (1972). Membru fondator al grupului „Echinox”. Doctor în litere „magna cum laude” în Italia. Doctor în filologie la Universitatea din București (1988). După 1990, prorector al Universității „Babeș-Bolyai” din Cluj-Napoca, și ministru adjunct al Învățământului. Profesor de romanistică la Facultatea de Litere din Cluj și profesor invitat la mai multe universități din Europa. În ultimii ani ai vieții a fost director la „Accademia di Romania” din Roma, cf. ro.wikipedia.org/wiki/Marian_Papahagi, 22.01.2008.

⁵ M. PAPAHAGI, *op. cit.*, p. 9.

⁶ Jacques DERRIDA, „Psyché. Invention de l'autre”, în *Des Tours de Babel*, Ed. Galilée, Paris, 1998, p. 204.

Despre limbă și traducere. Inserez acest subtitlu deoarece mi se pare că ajungem să credităm o formulă lingvistică cu apelative sau atribute din sfera exhaustivității, uitând că orice cuvânt este în sine o definiție și o formă de limitare, dar că are în sine, pe lângă stasisul istoric, o componentă dinamică prin care participă la forma perenă a adevărului pe care îl transmite. Privind din această perspectivă chestiunea traducerii, am putea spune că ea constituie obiectul sectorialului filologic în relevanța sa ca stasis istoric și că, în acest segment, putem vorbi de o necesară intervenție de acomodare la nivelul lexical contemporan și astfel să recunoaștem că este doar o chestiune de filologie. Dar aceasta ar însemna că admitem teoria potrivit căreia totul s-a consumat cândva, undeva, că acest text nu mai are decât o influență specifică unui monument literar, unui creat literar de referință. Ori, în accepțiunea creștină, ca de altfel în cazul tuturor religiilor Cărții, Sfânta Scriptură nu este doar un monument literar, iar tema principală, obiectul direct, este realizarea cunoașterii lui Dumnezeu și nicidecum cunoașterea unui anumit popor sau al unui moment oarecare din istoria omenirii. Și totuși, rescriptul scripturistic conservă acest aspect care-l deschide unei receptări focalizate pe conceptul de „am ereș” sau pe o anume secvență orală sau practică din activitatea Mântuitorului Iisus Hristos. Am cugetat mult asupra acestui aspect și cred că putem afirma faptul că activitatea de transpunere orală sau scrisă a adevărului veșnic de către aghiografi suferă din pricina unui factor obiectiv/subiectiv, deopotrivă, și anume faptul că acest act de transpunere este dependent de nivelul de percepție, de înțelegere, a contemporanilor/destinatariilor direcți ai acelei descoperiri. Cu toate acestea, literatura profetică a realizat, prin dimensiunea sa simbolică, o foarte clară precizare a dimensiunii dinamice a cuvântului. Și totuși, cred că trebuie să precizăm faptul că veșnicia nu se epuizează în cuvânt și nici în Cuvânt, deoarece Logosul, divinitatea, transcende până și veșnicia, în măsura în care acest concept (veșnicie) mai păstrează în sine ceva din definițiile temporalității. Iar în acest concept de literatură profetică aș putea să cuprind toate cele 66 de scrieri canonice deoarece toate conservă și transmit o demnitate profetică, relosul lor nu se realizează ca finalitate în timp, ci continuă ca vedere în veșnicie, veșnicia fiind împărăția vederii despre care Sfântul Apostol Pavel

spune că nu este circumscribilă cuvântului, dar cuprinde inima, transcende mintea și hrănește sufletul.

Iată numai câteva din motivele care mă determină să conjur afirmația mea de mai sus: pentru a realiza o traducere a textului sacru este nevoie de mai mult decât de cunoștințe filologice, istorice ori cantonări excesive în lachmannianism – bedierienism.

Chestiunea limbii nu este de natură originară, ea este o consecință a căderii în păcat, păcatul trebuind înțeles ca fapt ce te separă de Dumnezeu și de aceea, pentru mine, ea este spulberată/solvată de taina Cincizecimii. Nu sunt puritan ca aceasta să mă facă să afirm în chip contractual că este nevoie să privești textul traducerii ca un text inspirat, dar acțiunea ta trebuie să fie orientată spre un atare tip de raportare la autorul principal al Scripturii. Îmi reverberează în suflet cuvântul: nu-L poți cunoaște pe Dumnezeu decât în Duhul Sfânt. Oare de ce? Poate pentru că mă încântă ideea ospitalității lingvistice⁷, numai că eu o văd ca regăsire a sinelui și a celuilalt în Logos. Iată motivul pentru care nu pot decât să respect toate opiniile pronunțate cu privire la traducere, o să le invoc rezumativ în cele ce urmează, dar voiesc să exprim faptul că orice limbă poate cuteza să cuprindă în sine adevărul veșnic, chiar să surprindă poetica sa (Henri Meschonnic), adică să participe la doxologia logosic-veșnică a Dumnezeirii. Numai că acolo nu mai este câmpul „rostuirii în cuvinte” ci, înveșmântat în chip – Protochip, este ascundere în vederea lui Dumnezeu. De aceea revelația este destinată tuturor, deci susceptibilă traducerii dintr-o limbă în alta, chiar dacă am zăbovit destul de mult în sfera conceptului de limbi sacre, singure apte de transmitere a adevărului veșnic revelat.

Câteva elemente isagogice despre traducere și rigoare. Introduc doar câteva elemente legate de teoria traducerii deoarece doresc să arăt că ele însele nu sunt altceva decât o acomodare a vechilor teorii, teoriile despre traducere formulate de Părinții Bisericii, la nivelul lexical tehnic specific vremii celor care le-au elaborat. Mă voi opri îndeosebi asupra lucrărilor lui

⁷ Paul RICŢEUR, *Despre traducere*, trad. de Magda JEANRENAUD și Domenico JERVALINO. Ed. Polirom, Iași, 2005, p. 49.

Umberto Eco⁸, Paul Ricœur⁹ și Hans Georg Gadamer¹⁰, accesând în același timp lucrările românești¹¹ de specialitate. Numai că toate aceste teorii privite în individualitatea lor nu acoperă sensul integral al mesajului și accentuează în chip deosebit aspectul istoric, imanent, al evenimențialității prezentate, mutând accentul de pe cunoașterea lui Dumnezeu pe cunoașterea oamenilor, a istoriei lor, a țărilor lor, a nomosurilor lor trecătoare, având o foarte mică tendință de a orienta cititorul spre zona transcenderii. Se scapă astfel din vedere faptul că Sfânta Scriptură prezintă „istoria mântuirii” și nu, *stricto sensu*, istoria universală a omenirii. În acest punct intră în discuție chestiunea martyriei, mai întâi iudaice și mai apoi creștine. Martyria creștină este o sumă de acte care depășesc sfera oralității și debordează în cea a factualității până la unirea cu Hristos - Jertfa. Martyria creștină este totalitatea actelor de credință prin care creștinul trăiește prin Sfintele Taine, prin Biserică, în comuniunea veșniciei. Ea are o parte stabilă, neschimbabilă, la care aș vrea să fac recurs, este vorba despre esența dogmatică stabilită și mărturisită peste veacuri de Biserică potrivit Sinoadelor Ecumenice. Această structură are un fundament scripturistic clar, când vrem să re-traducem textul scripturistic trebuie să nu uităm aceasta, nu trebuie să inserăm, ci trebuie să avem în vedere un reper epistemologic minimal pentru alegerea din sfera semantică a cuvintelor acele sensuri care nu duc la deformarea sau anularea funcției de fundament biblic pentru exprimarea martirică a Bisericii. De aceea, am rezerve serioase cu privire la realizarea unei Biblii interconfesionale, cel mult

⁸ *Semiotică și filosofia limbajului* (1988); *Limitele interpretării* (1992); *Interpretare și suprainterpretare* (1995); *Căutarea limbii perfecte în cultura europeană* (1993); *A spune aproape același lucru, experiența traducerii* (2007).

⁹ *Hermeneutica biblică* (2000); *Despre traducere* (2004); *Hermeneutică și traducere* (2007).

¹⁰ *Limbaj și adevăr* (1995); *Adevăr și metodă* (1996); *Hermeneutică și filosofie* (1999).

¹¹ Irina CONDREA, *Traducerea din perspectivă semiotică*, Ed. Cartdidact, Chișinău, 2006; Mioara CODLEANU, *Implicații socio-culturale în actul traductiv*, Ed. Universității Ovidiu, Constanța, 2004; Muguraș CONSTANTINESCU, *Traducerea între practică și teorie*, Ed. Universității, Suceava, 2005; Irina MAVRODIN, *Despre traducere – literal și în toate sensurile*, Ed. Scrisul Românesc, Craiova, (2006); Georgiana LUNGU-BADEA, *Tendințe în cercetarea traductologică*, Ed. Universității de Vest, Timișoara, 2005; Rodica IASCU-POP, *Introducere în istoria și deontologia traducerii*, Ed. Mesagerul, Cluj-Napoca, 1997; Maria TENCHEA, *Studii de traductologie*, Ed. Miron. Timișoara, 1999; Sandina-Iulia VASILE, *Articulațiile logice ale discursului din perspectivă traductologică*, Ed. Europolis, Constanța, 2005.

putem încerca să ne regăsim obiectivitatea necesară pentru revenirea la mediul biblic al Bisericii celei una. Când vorbim despre traduceri românești putem să spunem, după o analiză destul de restrânsă (nu constituie obiectul predilect al cercetării mele), că ele merg pe linia unei traduceri apropiat literale. De aceea, filologii propun azi restrângerea unor structuri verbale duble la o singură apariție, de pildă: le-a vorbit lor zicând – le-a vorbit lor:..., fără a se avea în vedere faptul că un gerundiv nu trebuie să indice tordeauna o structură verbală, că el poate avea și o funcțiune substantivală în care dinamismul cuvântului descoperit apare mult mai evident și merge/se apropie chiar de o oarecare modalitate de personificare, în sensul că afirmația respectivă este fundamentală pentru realizarea persoanei noastre în relație/raport dialogic cu Cel care face descoperirea, nu cu intermediarul.

Când se vorbește despre traducere „se insistă tot mai mult asupra tipului de text de tradus și a intenționalității pe care o exprimă el ca însăși premisa adecvării tehnicilor de traducere¹², și se face în chip automat clasificarea textelor în texte pragmatice și texte literare. Karl Buhler vorbește despre: proces de textualizare reprezentativă, expresivă și de apel (de incitare), la fel face și Katharina Reis¹³ atunci când spune că textele informative s-ar caracteriza prin predominanța funcției reprezentative; textele expresive ar pune în valoare funcția expresivă a limbii, procedeele stilistice, estetice, semantice, gramaticale; textele incitative s-ar axa preponderent pe funcția de apel și s-ar traduce în raport cu intenționalitatea lor¹⁴. Și totuși, textul dorește „să producă asupra receptorului un efect de natură extralingvistică, în scopul de a-i provoca o reacție dinainte determinată, spune Paul Ricoeur, și de aceea putem avea convingerea că o traducere implică *a priori* pierderi. Producerea unui text-țintă echivalent, capabil să reproducă funcția predominantă a textului-sursă este un proces greu de realizat literal. Este foarte greu să realizezi invariația conținutului pentru un text informativ, ori analogia formei pentru un text expresiv, cu atât mai mult să realizezi medii de generare a reacțiilor identice pentru un text incitativ. Adecvarea traducerii

¹² P. RICŢEUR, *op. cit.*, p. 6.

¹³ Katharina REIS, *La critique des traductions, ses possibilités et ses limites*, trad. par Catherine BOQUET, Artois Presses Université. Arras, 2002, pp. 30-60.

¹⁴ P. RICŢEUR, *op. cit.*, p. 7.

nu se face comparativ cu textul de origine, ci cu *skopos*-ul acestuia, scop pe care traducătorul trebuie să-l identifice¹⁵. Nu poți traduce fără să înțelegi. Acesta este unul din motivele pentru care Jean René Ladmiral vorbește despre scandalul traducerii. Ori, în cazul Scripturilor, subiectul care vorbește se găsește în text¹⁶, de aceea trebuie să încercăm să realizăm potențarea capacității limbajului de a dobândi statutul de metalimbaj¹⁷. Trebuie să receptăm acest text ca pe o structură stratificată, cu peri- și parafraze care distrug configurația originară a textului dacă intercalează propoziții ce aparțin nivelului hermeneutic al traducătorului (cazul lui *tau* din *Iezechiel* 9). Iată un motiv pentru care nu trebuie să traduci doar retorica textului sursă, ci și poetica sa (Henri Meschonnic). Astfel, după spusele lui Paul Ricoeur, avem puțină de a vorbi despre un ethos al traducerii, al cărui scop ar fi să repete în plan cultural și spiritual gestul ospitalității lingvistice¹⁸, însă el invită, mai cu seamă, într-un plan cu adevărat spiritual, la extinderea spiritului traducerii la raportul dintre culturile înseși, adică la conținuturile de sens vehiculate de traducere. Iar aici avem nevoie de traducători de la cultură la cultură¹⁹, de bilingvi culturali, capabili să însoțească această operațiune de transfer în universul mental al celeilalte culturi, în deplinul respect al obiceiurilor, credințelor de bază, convingerilor ei majore, pe scurt, al ansamblului reperelor ei de sens. Ori repere de sens în acest caz sunt tocmai conținuturile martiriei creștine. În acest sens putem vorbi despre un ethos al traducerii, al cărui scop ar fi să repete în plan cultural și spiritual gestul ospitalității lingvistice evocat mai sus²⁰; și, astfel, un nou ethos ia naștere din efortul de comprehensiune a împletirii reciproce a noilor povestiri ce structurează și configurează intersectarea memoriilor²¹, din care se naște

¹⁵ P. RICŢEUR, *op. cit.*, p. 8.

¹⁶ Jean-René LADMIRAL, „Principes philosophiques de la traduction”, dans André JACOB, *Encyclopédie philosophique universelle*, vol. 4, PUF, Paris, 1998, pp. 977-994.

¹⁷ P. RICŢEUR, *op. cit.*, p. 11.

¹⁸ *Ibidem*, p. 40.

¹⁹ În literatura de specialitate de la noi din țară s-a publicat o foarte incitantă carte despre culturile, aici doar o indicăm, ea are o bogată literatură de specialitate din mediul filologic francez: G. LUNGU-BADEA, *op. cit.*.

²⁰ P. RICŢEUR, *op. cit.*, p. 49.

²¹ *Ibidem*, p. 52.

anerkennung- recunoașterea și lucrarea memoriei. Psihanaliză ? Nu, ci împăcarea, recunoașterea celui alt ca un *alter* în ascensiune spre asemănare. Or acest schimb solicită ceva mai mult decât imaginația și bunăvoința, acest ceva mai mult are de-a face cu iertarea, în măsura în care iertarea constă în „spargerea datoriei”, iertarea în sensul ei plenar excedează de departe categoriile politicului, ea ține de o ordine – ordinea carității - care depășește până și ordinea moralității. Iertarea decurge dintr-o economie a darului, a căruia logică a supraabundenței excedează logica reciprocității, iar economia darului ține mai degrabă de ceea ce am putea numi poetica vieții morale, cu păstrarea dublului sens al cuvântului poetică: creativitatea în planul dinamicii acțiunii, cântul și imnul în planul expresiei verbale. Iertarea decurge așadar esențialmente dintr-o astfel de economie spirituală, dintr-o astfel de poetică a vieții morale. Puterea ei poetică rezidă în a sparge legea inversibilității timpului, schimbând, dacă nu trecutul în calitatea sa de antologie a tot ceea ce s-a întâmplat, măcar semnificația sa pentru oamenii prezentului. Ea face aceasta anulând acuzația de culpabilitate ce paralizază raporturile oamenilor care acționează și suferă propria lor istorie cu conștiința vie că merg spre făptuirea istoriei mântuirii în propria lor existență. Ea nu abolește datoria, ci anulează sancțiunea datoriei²², dar cu toate acestea nu trebuie să uităm de rezistența din partea cititorului, ea nu trebuie să fie subestimată. Pretenția de autosuficiență, care caracterizează veacul în care trăim, refuzul medierii străinului, a alimentat în secret nenumărate etnocentrisme lingvistice și nenumărate pretenții la hegemonie culturală (latina în antichitate, franceza în perioada clasică, anglo-americană în zilele noastre)²³.

Am făcut un excurs puțin mai lung în problematica traductologiei, cu precădere în jurul categoriilor de text deoarece doresc să evidențiez, mai înainte de a sublinia cheștiunea rigorii, faptul că în clasificările actuale

²² *Ibidem*, p. 58.

²³ *Ibidem*, p. 67. A se vedea de asemenea cheștiunea limbilor sacre: Jean-Claude MARGOT, *Langues sacrées et méthode de traduction*: Este adevărat că orice limbă e suficient de flexibilă pentru a servi drept suport pentru mesaje inedite, sau pentru a se adapta la realități noi. Și ceea ce este adevărat în general, este adevărat și în zona particulară a traducerii textelor sacre, unde traducătorul nu este condamnat să se lase limitat de noțiunea de *limbi sacre*. Pe scurt, este posibil să comunici într-o limbă curentă, naturală, idiomatică, un mesaj care, în sine, este sfânt în ochii multora, chiar tainic în anumite aspecte.

este exclus un tip de text sau mai bine spus un sens posibil al textului care se cere tradus. Sunt invocate categoriale: reprezentativă, expresivă și de incitare cărora le corespund categoriale patristice de sens: istoric, etiologic, alegoric și se pare că lipsește cel analogic, dar precum și Hugo de Sancto Victore²⁴ a înțeles, am putea spune și noi, de dragul teoretizării doar, că prin sensul alegoric putem înțelege chiar sensul analogic, dar nu este chiar așa. Cred că în comunicarea părintelui John Breck vom avea detalii suficiente, după cum avem deja în lucrările sale fundamentale pentru studiul biblic, cu privire la sens. Hugo de Sancto Victore vorbește în cartea *Sentențelor* despre numai trei sensuri: istoric, alegoric și tropologic, dar credem că acest fapt se datorează includerii sensului parabolic în cel literar. Și totuși, voi spune că Sfânta Scriptură nu va pierde ceva, căci nimic din cele ce au sens spiritual ce-ar fi necesare credinței nu lipsesc din ceea ce Scriptura proclamă în mod evident prin sensul literal și acesta stă la baza fixării și afirmării martiriilor creștine. Poate că aici ar fi mult mai potrivit să ne amintim de spusile Sfântului Petru Damaschinul²⁵, pe care-l parafrzez zicând: acolo unde ni se pare că există o contradicție, este mai bine să credem că mintea noastră nu este încă pregătită să înțeleagă cele duhovnicești.

Dar această observație cu privire la formele de clasificare a textului-sursă poate părea de factură formală și insuficientă. Așa este, ceea ce urmăresc este tocmai identificarea căilor de ieșire din sfera suficienței sau, cum spuneam mai sus, a autosuficienței. De aceea, voi invoca câteva aspecte din poziția lui Gadamer cu privire la traducător și limbaj spre a vedea că, în cercetarea epistemologică de profil, există o porțiță ce rămâne deschisă recunoașterii și afirmării sensului spiritual, în chip deosebit, în cazul exprimării spirituale a Sfintei Scripturi. Din lucrarea lui Gadamer nu voi lua decât un pasaj menit să ne releve faptul că, în cazul întâlnirii cu textul Scripturii, este vorba despre întâlnirea cu un text complex care revendică o abordare pe măsură. Extrag ideea adâncului și frumosului textului și faptul că acesta conservă

²⁴ Prefer să citez din literatura occidentală, Thoma de Aquino, *Summa theologiae, Despre Dumnezeu*, Ed. Științifică, București, 1997, pp. 54-55.

²⁵ SFÂNTUL PETRU DAMASCHINUL, „Învățăături duhovnicești: Despre citirea cea după Dumnezeu”, în *Filocalia* 5, trad., introd. și note de pr. Dumitru STĂNILOAE, Ed. IBMBOR, București, 1976, p. 126.

o tradiție care nu trebuie schimbată în procesul de traducere, ci preluată și mai apoi abordată analitic în cadrul exercițiului hermeneutic, iar acest eveniment se realizează „in verbum cordis”, în lăuntrul omului, a persoanei.

„În forma scrisului, întreaga tradiție este simultană oricărui prezent. În ea rezidă, prin urmare, o coexistență unică a trecutului și prezentului, întrucât conștiința prezentă dispune de posibilitatea unui acces liber către tot ceea ce este transmis prin scris. Eliberată de nevoia de a apela la transmiterea orală ce mijlocește între mesajul trecutului și ceea ce ține de prezent, aplecându-se nemijlocit asupra tradiției literare, conștiința ce înțelege dobândește o șansă veritabilă de a-și deplasa orizontul și de a-și îmbogăți prin aceasta propriul univers cu o întreagă dimensiune de adâncime... Cititorul ce se adâncește într-o limbă și literatură străine, păstrează în orice clipă libertatea mișcării de revenire la sine însuși, fiind astfel simultan aici și dincolo.

Tradiția scripturală nu este fragmentul unei lumi trecute, ci s-a ridicat dintotdeauna deasupra acesteia în sfera sensului pe care-l enunță. Idealitatea cuvântului este cea care ridică tot ceea ce ține de limbă dincolo de determinația finită și tranzitorie ce revine îndeobște resturilor unei ființări apuse. Căci ceea ce poartă tradiția nu este acest manuscris anume ca o bucată din ceea ce a fost, ci continuitatea memoriei”²⁶. Exercițiul de incorporare în fluxul viu al tradiției nu înseamnă reducerea unei culturi la un context istoric posterior manifestării sale primare, ci o asumare a dinamismului ei simbolic ca principiu de restaurare prin întruparea cuvântului. De aceea optăm mai degrabă pentru o traducere literală, o traducere în spiritul fondului gramatical, lexical și morfologic propriu limbii receptoare fără să se producă o deplasare a locuțiunilor de sens înspre istoricizarea excesivă a evenimentului printr-un proces de golire de amprente revelate, ale transcenderii pe care o propune. Este extraordinar conceptul continuității memoriei, el ne conduce spre o reșezare a înțelesului unitar al creației și mai presus de aceasta a neamului omenesc.

Atunci când înțelegem un text, plinul de sens al acestuia ne cucerește asemenea frumosului. Se afirmă pe sine și cucerește deja întotdeauna îna-

²⁶ Hans-Georg GADAMER, *Adevăr și metodă*, trad. de Gabriel CERCEL, Larisa DUMITRU, Gabriel KOHN și Călin PETCAN, Ed. Teora, București, 2001, pp. 291-292. A se vedea cadrul mai larg: „Reorientarea ontologică a hermeneuticii”, pp. 287-365.

inte să ne venim în fire și înainte să putem verifica pretenția de sens cu care suntem confrunțați, înțelegând suntem implicați într-o survenire a adevărului, deși nu suntem liberi de prejudecăți. Faptul că în cunoașterea acestora intră în joc și ființa proprie a cunoscătorului indică într-adevăr limita metodei, însă nu și pe cea a științei²⁷.

Principala rigoare rămâne aceea de a nu introduce un nou element obiectiv/subiectiv de diminuare a sensului inspirat și transcendent al mesajului revelației. De aici decurge un principiu fundamental pentru actul de traducere: căutarea unui sens semantic inteligibil azi, dar care să nu producă o modificare totală sau parțială a sensului inițial pe care s-a fundamentat tezaurul mărturiei dogmatice creștine. Se implică sau se creditează în chip excesiv ca structuri axiologice indubitabile anumite curente, idei sau concepții ale epocii scrierii textului sursă în detrimentul aspectului revelat al textului Scripturii. Ele pot fi, cel mult, un criteriu orientativ în procesul de elecție a unui sens actual pentru inteligența contemporană.

Concluzii. Am încercat să readuc în atenția noastră faptul că textul Sfintei Scripturi este un text complex, un text care revendică în cazul procesului de traducere un efort conștient de identificare a cuvintelor corespondente care să conserve și să transmită în chip obiectiv adevărul religios transcendent pe care-l propune textul sursă pentru a ne conduce în sfera cunoașterii lui Dumnezeu.

Expunerea sau narațiunea istorică a conținutului Scripturii nu este doar un corpus istoric, în înțelesul strict științific de istorie, ci un conținut care expune istoria mântuirii, adică acele evenimente din istoria omenirii care, prin forța lor pedagogică, reasează cititorul în procesul de continuitate a memoriei și în ipostaza de întrupare a adâncului cuvântului. Participarea conștientă la acest continuum al memoriei se realizează atunci când se modulează ființarea noastră după conținuturile proprii ale martyriei creștine autentice. Din acest motiv, credem că acțiunea de traducere trebuie să observe în chip constant acest tezaur al tradiției prin care putem fi aici și dincolo în același timp. Se poate observa cu multă ușurință că procesul de creditare ca definitive a criteriilor direcției istorico-critice duce sau așează

²⁷ *Ibidem*, p. 365.

textul cel mult în postura de product literar, de produs finalizat, static, ori textul Scripturii este într-o realizare continuă în cadrul procesului de întrupare a cuvântului vieții veșnice, deci nu este doar un discurs teoretic, ci un principiu dinamic al theoriei prin intermediul căreia, în chip epifanic, omul trece de la vocea lui Dumnezeu la vederea lui Dumnezeu, o vedere aidoma celei despre care Iov vorbește în cap. 42, 5.

Ca profesor de Vechiul Testament, citez să mă pronunț doar asupra acestui segment de 39-14 și să spun că trebuie să plecăm în traducere de la textul ebraic, fără dorința de a insera unele elemente de direcționare a cugetării cititorului, altele decât cele pe care le-a asumat Hristos atunci când le-a spus ucenicilor pe calea spre Emaus: acelea vorbeau despre Mine (*Luca 24, 27*).

Nu cred că vom putea realiza o traducere interconfesională în chip automat, doar plecând de la principiile lingvistice, filologice. Cred mai degrabă, fără a fi lachmannian, că ar fi mai bine să căutăm înțelegerea și înțelepciunea veacului de aur al creștinătății, aceasta ne va da o traducere inteligentă. Cred că Scriptura este vie și numai viitatea Duhului ne face părtași înțelegerii, pe cât ne este cu putință, a ceva din adâncul Dumnezeirii, iar ca text viu, el este supremul argument de ospitalitate lingvistică care-și dezleagă misterul numai și numai în revărsarea cincizecimică a Duhului Sfânt. Iată de ce spun și acum, ca atunci la Tel Aviv: nu este de ajuns să știi limba textului sursă ca să-l traduci, trebuie să ajungi la adierea Duhului, căci acest dar dumnezeiesc alungă vălurile cuvântului.

Partea a II-a

Sfânta Scriptură în spațiul românesc

SEPTUAGINTA – SURSĂ A EDIȚIILOR BIBLIEI ROMÂNEȘTI

Repere despre munca de traducere a Bibliei în limba română¹

Scriptura pe teritoriul României. Pe teritoriul actual al României, au existat comunități creștine încă din epoca apostolică. Potrivit tradiției² creștine, în Scytia a semănat Cuvântul Adevărului veșnic Sfântul Apostol Andrei. Primele comunități din Scytia utilizau limba greacă, deci textul Septuagintei. În acest mediu și-au desăvârșit formarea teologică călugării sciți³, Sfântul Ioan Casian⁴ și Gherman⁵. De aceste locuri se leagă numele lui Dionisie Exigul⁶, important pentru cronologia creștină.

¹ Studiul face parte dintr-un proiect internațional extins care are în vedere realizarea unui manual pe Septuaginta.

² Pr. Mircea PĂCURARIU, *Istoria Bisericii Ortodoxe Române*, vol. 1, Ed. IBMBOR, București, 1991, pp. 62-65.

³ Sintagma denumește îndeosebi pe vestiții teologi și filosofi din timpul lui Dionisie Exiguul (aprox. 460-545), adică Ioan Maxențiu, Leonțiu, zis de Bizanț, Petre Diaconul. Monahii sciți au reprezentat un curent teologic important în vremea lor, aportul lor în sensul păstrării și afirmării învățăturii de credință exprimate în cadrul Sinodului IV Ecumenic de la Calcedon din anul 451, s-a resimțit mai ales în cadrul puternicelor controverse hristologice din secolul al VI-lea, desfășurate în timpul domniei împăraților bizantini Anastasie I (491 - 518), Iustin I (518 - 527) și Iustinian I (527 - 565), Pr. M. PĂCURARIU, *Istoria Bisericii Ortodoxe Române*, vol. 1, Ed. IBMBOR, București, 1980, p. 140.

⁴ *Sf. Ioan Casian* (n. 360 în Sciția Minor, +435), monah din secolele al IV-lea /al V-lea cunoscut pentru scrierile sale despre viața monahală și pentru scrierile corective anti-pelagiene ale Fericitului Augustin.

⁵ *Sf. Gherman din Dobrogea*, prieten al Sfântului Ioan Casian, împreună cu care merge la Betleem pentru a cunoaște locurile sfinte, apoi, în Egipt (385) și Constantinopol (390).

⁶ *Dionisie Exigul*, adică „cel Mare” (460-550), călugăr scit, originar din Dobrogea, „bărbat ilustru”, este autorul unui nou sistem de numărătoare a anilor: el este cel care a introdus era creștină sau era noastră, începând cu anul 1, la 754 de ani de la fondarea Romei, timpul Nașterii Mântuitorului Hristos.

Din aceste vremuri rămâne dominant mediul lingvistic grecesc⁷, iar după invazia popoarelor migratoare⁸ se impune formularul lingvistic slav. Doar din sec. XV-XVII încep să apară traduceri parțiale ale textului scripturistic în limba română. Această activitate a întâmpinat o opoziție destul de susținută deoarece era considerată a fi influență protestantă⁹. Numai că în mediul Principatelor sau Voivodatelor românești se vorbește despre existența traducerilor încă de dinainte de apariția Protestantismului.

a) Edițiile parțiale ce folosesc ca sursă Septuaginta

Aciunea de traducere a textului sacru în limba română urmează exemplul Apostolilor Slavilor¹⁰, pe cel al lui Wulfila al Goților¹¹ ș.a.

Psaltirile Șcheiană¹², Hurmuzachi¹³ și Voronețeană (sec. XVI) au oferit un câmp larg cercetării filologice menite să stabilească înrudirea dintre ele și chestiunea sursei din care s-a tradus. Marea majoritate a cercetărilor¹⁴ afirmă ca sursă versiunea slavonă¹⁵. Cu toate acestea, se vorbește și despre

⁷ Academiiile grecești din Principate sunt un argument în acest sens.

⁸ Constantin C. GIURESCU, *Istoria Românilor. I. Din Cele mai vechi timpuri până la moartea lui Alexandru cel Bun (1432)*, Ed. All Educational, București, 2007, pp. 197-221.

⁹ A se vedea Barbu THEODORESCU, *Personalitatea diaconului Coresi și rolul lui în cultura românească*, în BOR, 3-4/1959, pp. 287-306; Vasile Doru FER, „Psaltirea românească a diaconului Coresi”, în vol. *Arhid. Prof. Univ. Dr. Constantin Voicu Dr. HC Universitatea Oradea – o viață în slujba bisericii și a școlii românești*, Ed. IBMBOR, București, 2005, p. 612.

¹⁰ C. GIURESCU, *op. cit.*, pp. 224-226.

¹¹ *Ibidem*, p. 168.

¹² *Psaltirea Șcheiană comparată cu celelalte Psaltiri din secolul XVI și XVII*, traduse din slavoneste, 2 vol., ediție critică de I. Aurel CANDREA, Atelierele Grafice Socex & Co., București, 1916.

¹³ *Psaltirea Hurmuzaki*, studiu filologic, studiu lingvistic și ediție de Ion GHEȚIE și Mirela THEODORESCU, Ed. Academiei Române, București, 2005.

¹⁴ *Psaltirea Șcheiană...*, p. CX; Alexandru MAREȘ, „Originalele primelor traduceri românești ale Tetraevangelului și Psaltirii”, în VTR, 1982, p. 203-205. IDEM, „Filiația psaltirilor românești din secolul al XVI-lea”, în VTR, 1982, pp. 207-262; *Psaltirea Hurmuzaki*, pp. 12-13.

¹⁵ „Diverse opinii s-au formulat în legătură cu originalul slavon al traducerii românești a Psaltirii. După Candrea, la baza traducerii s-a aflat o versiune slavonă foarte apropiată de a Psaltirii sârbești a lui Branko Mladenovic (1346). După părerea lui Al. Mareș, ultimul care s-a pronunțat asupra chestiunii, avem de-a face cu o versiune a unei alte traduceri slavone care păstrează unele particularități ale versiunii lui Mladenovic, dar conține și trăsături pe care le găsim în cea mai veche traducere slavonă a Psaltirii.” *Psaltirea Hurmuzaki*, pp. 12-13.

sursa grecească¹⁶, ori aceasta este Septuaginta. Deocamdată, însă, ne este imposibil să precizăm care ediție de text grecesc s-a folosit.

Palia de la Orăștie¹⁷ (1582) este o traducere fragmentară a cărților Pentateuhului. Sursa traducerii este traducerea maghiară a lui Heltai Gaspar, tipărită în anul 1551 la Cluj, dar sunt amintite ca surse „den limba jidovească pre grecește, de la greci, sârbește și într-alte limbi”¹⁸, deci este amintită și Septuaginta.

Coresi¹⁹: Psaltirea română (1570) și slavo-română (1577) sursa primară este slavonă, indirect avem în față o traducere după textul Septuagintei.

b) Ediții integrale ale Sfintei Scripturi realizate după Septuaginta:

Biblia adecă Dumnezeiasca Scriptură a Vechiului și Noului Testament, tipărită întâia oară la 1688 în timpul lui Șerban Vodă Cantacuzino, Domnul Țării Românești. Retipărită după 300 de ani în facsimil și transcriere cu aprobarea Sfântului Sinod, această ediție văzând acum, din nou lumina tiparului cu binecuvântarea Prea Fericitului Părinte Teoctist, Patriarhul Bisericii Ortodoxe Române, Ed. IBMBOR, București, 1997. *Biblia sau Dumnezeiasca Scriptură a Legii Vechi și a celei Noao – 1795*, ediție jubiliară, Tipografia Vaticană, Roma, 2001. *Biblia adecă Dumnezeiasca Scriptură a Legii Vechi și a celei Noao*, Tipografia Nicolae Grecea, Sankt Petersburg, 1819. *Biblia sau Testamentul Vechiu și Nou*, tipărită cu binecuvântarea PS Filotei, episcopul Buzăului, Tipografia Episcopiei, Buzău, 1854-1856. *Biblia adecă dumnezeiasca Scriptură a Legii cei Vechi și Noul după originalul celor șaptezeci și doi de tâlcuitori din Alexandria*, 2 vol., tipărită cu binecuvântarea PS Andrei Șaguna, episcop al Bisericii Ortodoxe din Sibiu, Tipografia Episcopiei Ardealului, Sibiu, 1856-1858. *Biblia adică Dumnezeiasca Scriptu-*

¹⁶ A se vedea *Psaltirea Scheiană...*, p. LXXXII.

¹⁷ *Palia de la Orăștie: 1581-1582: Text-Facsimile-Indice*, ediție îngrijită de Viorica PAMFIL, Ed. Academiei Române, București, 1968; *Palia de la Orăștie (1582) I - Textul*, text stabilit și îngrijire editorială de Vasile ARVINTE, Ioan CAPROȘU și Alexandru GAFTON, Ed. Universității „Alexandru Ioan Cuza”, Iași, 2005.

¹⁸ *Palia de la Orăștie (1582)...*, p. 15.

¹⁹ Coresi (+ 1583, Brașov), diacon, traducător și meșter tipograf român originar din Târgoviște. Este autorul primelor cărți în limba română. A editat în total circa 35 de titluri de carte, tipărite în sute de exemplare și răspândite în toate ținuturile românești, facilitând unitatea lingvistică a poporului român, dar și apariția limbii române literare.

ră a Legii Vechi și a celei Nouă, tipărită în zilele Majestății Sale Carol I, regele României, ediția Sfântului Sinod (ediție anastatică după original), Tipografia Cărților Bisericești, București, 1914. *Biblia adică Dumnezeiasca Scriptură a Vechiului și Noului Testament*, Fundația pentru literatură și artă *Regele Carol II*, București, 1936. *Biblia sau Sfânta Scriptură*, diortosită de ÎPS Bartolomeu Anania, Arhiepiscopul Vadului, Feleacului și Clujului, Ediție jubiliară a Sfântului Sinod, Ed. IBMBOR, București, 2001.

c) Text revizuit după versiunea ebraică:

Biblia sau Sfânta Scriptură, tipărită sub îndrumarea și purtarea de grijă a Prea Fericitului Părinte Iustinian, Patriarhul Bisericii Ortodoxe Române, cu aprobarea Sfântului Sinod, Ed. IBMBOR, București, 1968 (reeditată în 1975, 1982 și 1988).

Biblia, adică Dumnezeiască Scriptură a Vechiului și a Noului Testament, tradusă după textele originale ebraice și grecești de preoții profesori Vasile Radu și Gala Galaction, din înalta inițiativă a Majestații sale Regelui Carol II, București, Fundația pentru Literatură și Artă „Regele Carol II”, 1938 (1944, 1975, 1990, 1993, 2006, 2008)

Literatură de specialitate. *Contribuții transilvănene la teologia ortodoxă*, Sibiu, 1988.

Septuaginta: ABRUDAN, Dumitru, „Septuaginta și problema inspirației ei”, în *O*, 1/1975, pp. 198-201; BĂDILÎȚĂ, Cristian, „Catedrala și chiliile Septuagintei”, în *Id*, 5/2005, p. 45; IDEM, „De la Grigorie de Nissa la Septuaginta”, *CoL*, 2/2003, pp. 9-13; IDEM, Studiu introductiv: „Septuaginta și Părinții Bisericii” în *Septuaginta I. Geneza, Exodul, Leviticul, Numerii, Deuteronomul*, vol. coordonat de Cristian BĂDILÎȚĂ, Francesca BĂLTĂCEANU, Monica BROȘTEANU, Dan SLUȘANSCHI, în colaborare cu pr. Ioan-Florin FLORESCU, Ed. Polirom, București, 2004, pp. 9-16, 29-32; BĂDILÎȚĂ, Cristian și MAXIM, Sebastian, „Frământând cuvintele Bibliei”, în *Id*, 1/2005, pp. 21-23; BĂLTĂCEANU, Francesca și BROȘTEANU, Monica, „Septuaginta și Textul Masoretic” în *Septuaginta I. Geneza, Exodul, Leviticul, Numerii, Deuteronomul*, vol. coordonat de Cristian BĂDILÎȚĂ, Francesca BĂLTĂCEANU, Monica BROȘTEANU, Dan SLUȘANSCHI, în colaborarea cu pr. Ioan-Florin FLORESCU, Ed. Polirom, București, 2004, pp. 23-29; CIUDIN,

Nicolae, *Analiza citațiunilor V. T. din Ev. Sf. Matei, studiu după textul ebraic și LXX*, București, 1942; GIRGEANU, Stela, „Septuaginta II”, în *Dv*, 40/2004, p. 14; IACOB, Niculina, „Biblistica Blajului între Septuaginta și Vulgata”, în *Ta*, 8/2008, pp. 33-45; Ică, I. Ioan jr., „Septuaginta – ordinea cărților Scripturii și uitatele ei semnificații teologice”, în *Ta*, 11/2008, pp. 5-24; IDEM, *Canonul Ortodoxiei I: Canonul apostolic al primelor secole*, Ed. Deisis/Stavropoleos, Sibiu, 2008; MANOLESCU, Anca, „Septuaginta”, în *Dv*, 42/2004, p. 12; NEAGA, Nicolae, „Septuaginta”, în *MA*, 3-5/1964, pp. 195-209; POPESCU, Simeon, *Septuaginta și textul evreesc al Vechiului Testament în Biserica Ortodoxă*, Tipografia Dor. P. Cucu, București, 1908; PREDA, Constantin, „Inspitația Septuagintei din perspectivă hermeneutică”, în *ST*, 2/2006, pp. 37-59.

Palia de la Orăștie: BIANU, Ioan, „Palia de la Orăștie” în *Bibliografia românească veche: 1508-1830*, vol. 1, București, 1903, pp. 10-19; CARTOJAN, Nicolae, „Traducerea Paliei de la Orăștie”, în *Istoria literaturii române vechi*, vol. 1, București, 1940, p. 64; CIOBANU, Ștefan, „Palia de la Orăștie”, *Istoria literaturii române vechi*, vol. 1, Ed. Monitorul Oficial, București, 1947, p. 180; GHEȚIE, Ion, „Locul Paliei de la Orăștie în dezvoltarea limbii române literare”, în *LR*, 6/1982, pp. 470-474; IORGA, Nicolae, „Palia de la Orăștie”, în *Istoria literaturii religioase a românilor până la 1868*, București, 1904, p. 97; *Palia de la Orăștie (1582-1982). Studii și cercetări de istorie a limbii și literaturii române*, Ed. Eminescu, București, 1984; NEAGA, Nicolae, „Palia de la Orăștie. 1582-1982”, în *MA*, 4-6/1982, pp. 309-315; NICOLAESCU, Nicolae I., „Scurt istoric al traducerii Sfintei Scripturi. Principalele ediții ale Bibliei în Biserica Ortodoxă Română”, în *ST*, 7-8/1974, pp. 489-521; ȘCHIAU, Octavian, „Palia de la Orăștie: de la 1582 până astăzi”, în *Istoria literaturii române. Epocă veche*, Cluj-Napoca, 1975, p. 27.

Nicolae Miclesu Spătaru: CÂNDREA, Virgil, „Nicolae Miclesu și începuturile traducerilor umaniste în limba română”, în *LR*, 7/1963, pp. 29-76; IORGA, Nicolae, „În legătură cu Biblia de la 1688 și Biblia de la 1667 a lui Nicolae Miclesu”, în *AAR*, MSI, s. II, tom XXXVIII (1915-1916), București, 1915, pp. 37-54; PANAITESCU, Petre P., *Nicolae Miclesu Spătarul (1636-1708)*, ediție îngrijită, studiu introductiv și note de Ștefan S. GOROVEI,

Ed. Junimea, Iași, 1987; VERGATTI, Radu Ștefan, *Nicolae Spătarul Milescu (viața, călătoriile, opera)*, Ed. Paideia, București, 1998.

Gala Galaction: ABRUDAN, Dumitru, „Gala Galaction – inițiative și strădanii pentru un text scripturistic cât mai fidel surselor originale”, în *Ta*, 3/2009), pp. 11-25; PLĂMĂDEALĂ, Antonie, „Biblia din 1936”, în *BOR*, 3-4/1969), pp. 414-450; IDEM, *Dascăli de cuget și simțire românească*, ed. a II-a, Ed. Reîntregirea, Alba-Iulia, 2004; ROVENȚA, Haralambie, „Biblia patriarhului Miron și Biblia din 1938”, în *BOR*, 11-12/1938.

Transmiterea textului și edițiile. După etapa traducerilor parțiale ale secolului al XVI-lea, a urmat realizarea traducerii integrale a Sfintei Scripturi în românește. Și în cazul acestui monument de limbă, cultură și spiritualitate românească, pot fi sesizate două etape. În primul rând, s-a realizat traducerea Noului Testament de la Bălgrad²⁰ (1648), iar apoi a urmat traducerea Vechiului Testament realizată mai întâi de spătarul Nicolae Milescu²¹ (1660-1661) după ediția de Frankfurt a Septuagintei (1597). În Biserica Ortodoxă Română exista tradiția potrivit căreia traducerea textului sacru trebuie să se realizeze în Biserică²², de aceea i s-au adus unele obiecții traducerii realizate de marele umanist român și textul a fost încredințat spre revizuire fraților

²⁰ BĂLAN, Ioan, „Testamentul Nou de la Bălgrad”, în *CC*, 14/1991, pp. 420-432; ISTRATE, Gavril, „Un moment important din istoria limbii române literare: Noul Testament de la Bălgrad (1648)”, în *MMS*, 9-12/1972, pp. 749-774; MARCU, Grigorie T., „Considerații asupra Noului Testament din 1648”, în *ST*, 9-10/1973, pp. 605-618; IDEM, „Noul Testament de la Bălgrad în contextul istoric-literar al Bibliei românești – 325 de ani de la tipărirea lui”, în *MA*, nr. 1-3/1974, pp. 84-95; PĂCURARIU, Mircea, „325 de ani de la apariția Noului Testament de la Bălgrad”, în *BOR*, 11-12/1973, pp. 1206-1215.

²¹ HANEȘ, Petre V., „Nicolae Milescu, traducătorul Bibliei de la 1688”, în *GB*, 9-10/1962, pp. 942-964; IORGA, Nicolae, „În legătură cu Biblia de la 1688 și Biblia de la 1667 a lui Nicolae Milescu”, în *AAR*, MSI, s. II, tom XXXVIII (1915-1916), București, 1915, pp. 37-54; NICOLAESCU, Nicolae I., „Scurt istoric al traducerii Sfintei Scripturi. Principalele ediții ale Bibliei în Biserica Ortodoxă Română”, în *ST*, 7-8/1974, pp. 489-521; POR, G. T., „Biblia în traducerea lui Nicolae Milescu”, în *BOR*, 9-10/1962, pp. 958-963.

²² Vezi NICOLAE MLADIN, „Sfânta Scriptură – cartea Bisericii”, în *TR*, 25-26/1970, pp. 1-3. Mitropolitul Andrei Șaguna a dezbătut pe larg această problemă în critica pe care a îndreptat-o împotriva traducerii Bibliei făcute de către Eliade Rădulescu, la Paris în 1858, precum și împotriva Biblicelor acestuia (vezi Andrei ȘAGUNA, *Critica Biblicelor lui Heliad*, Ed. Diecezană, Sibiu, 1858).

Radu și Șerban Greceanu care vor oferi, în 1688, textul integral al Sfintei Scripturi în limba română, cunoscută sub numele de „Biblia lui Șerban Cantacuzino” sau Biblia de la București. Importanța și valoarea deosebită a acestei prime traduceri a fost subliniată în cadrul festivităților prilejuite de comemorarea a 300 de ani (1688-1988) de la prima ediție românească a Sfintei Scripturi, de către Patriarhul de atunci, Teoctist: „Biblia de la București își află firescul său început în strădaniile anonimilor traducători în limba română ai textelor scripturistice rotacizante, ajunse la noi numai prin manuscrise din secolele XV și XVI; în munca extraordinară a lui Filip Moldoveanu, a lui Coresi și a preoților din Șcheii Brașovului; în truda tălmăcitorilor Paliei; în cea a mitropolitului Simion Ștefan, a lui Varlaam și Dosoftei ai Moldovei; a lui Nicolae Milescu, care introduc temeinic, în slujbele bisericești, citirile din Sfânta Scriptură în românește; și în strădaniile altor numeroși cărturari care au înveșmântat în grai românesc această Carte a Cărților, care este Sfânta Scriptură. Monumentul de cultură românească de la 1688 [...] reprezintă punctul culminant al unui necurmat urcuș, deplin grăitor despre istoria luminoasă a devenirii și formării limbii noastre literare, una și aceeași pe întregul nostru teritoriu național, în toate provinciile și teritoriile locuite de români din timpuri străvechi”²³. Despre această primă traducere, mitropolitul Andrei Șaguna spunea că este singura traducere, deoarece toți cei care se vor mai preocupa de textul scripturistic vor trebui să plece de la ea. De aceea, și noi considerăm traducerea următoare drept ediții revizuite prin care se fac corecții terminologice și acomodări lexicale ale mesajului cu nivelul de percepție al destinatarilor.

Cu toate acestea, în literatura filologică de specialitate se vorbește despre Biblia de la Blaj sau Biblia lui Samuil Micu (1795) ca despre cea de a doua traducere, datorită (poate!) faptului că ea va sta la baza realizării tuturor edițiilor românești până în 1914. Această ediție a Bibliei a fost tradusă după Septuaginta, autorul folosind ediția de la Franeker din 1709. Ca în cazul Bibliei de la București, și apoi al tuturor edițiilor românești, se folosește textul Septuagintei dar se păstrează împărțirea și ordonarea protestantă a

²³ PATRIARHUL TEOCTIST, „Cuvânt înainte”, la *Biblia sau Sfânta Scriptură*, tipărită sub îndrumarea și cu purtarea de grijă a Prea Fericitului Părinte Teoctist – Patriarhul Bisericii Ortodoxe Române, cu aprobarea Sfântului Sinod, Ed. IBMBOR, București, 1997, p. IX.

scrierilor. În acest fapt poate fi sesizat și prestigiul deosebit de care se bucură traducerea de la București care a impus acest aspect, chiar și în cazul ultimei ediții din 2001. Ediția are o particularitate: autorul a introdus cartea IV Macabei ca „Despre singur țiitorul gând” sau „Tratatul despre rațiunea dominantă”, primul tratat de filosofie realizat în limba română.

Biblia lui Șaguna (1856-1858) a folosit pentru traducere „textul celor 72 și ediția de la Atena din 1843”²⁴, dar cu siguranță s-a folosit de traduceri anterioare românești și slave.

Bibliile ortodoxe românești au avut la bază, până în 1936, versiunea greacă a Septuagintei, dar de la început și până azi, cărțile Vechiului Testament sunt grupate în maniera protestantă.

Secolul al XIX-lea a adus cu sine eforturile de a edita o nouă Biblie românească sub egida „Societății biblice britanice și pentru străinătate”; organism interdenominațional protestant, acesta va impune în toate Bibliile editate sub egida lui canonul protestant (ebraic) fără apocrife²⁵. Amintim, dintre acestea, Biblia de la Iași (1874), Biblia Nitzulescu (1908) și Biblia Cornilescu (1923).

Ca răspuns la aceste ediții, Sfântul Sinod la Bisericii Ortodoxe Române hotărăște tipărirea ediției din 1936 realizată de preoții profesori Gala Galaction, Vasile Radu și arhiepiscopul Nicodim Munteanu, în care traducerea textului grec al Septuagintei este confruntată și revizuită după textul ebraic. Toate Bibliile sinodale ulterioare (1938, 1944, 1968, 1975, 1982, 1988, 1990, 1993, 2006, 2008) n-au fost decât reluări sau revizuirii ale versiunii „hibride”²⁶ din 1936.

În 2001 apare ediția jubiliară realizată de IPS Bartolomeu al Clujului, „o versiune diortosită după Septuaginta”, dar același prestigiu al ediției prime a făcut ca și în cazul acestei lucrări jubiliare, Vechiul Testament ortodox să aibă aceeași diviziune protestantă.

²⁴ Pr. Nicolae NEAGA, „Traduceri parțiale și integrale ale Sfintei Scripturi în Transilvania”, în *Contribuții transilvănene la Teologia Românească*, Sibiu, 1988, p. 33.

²⁵ Diacon Ioan I. Ică jr., *Canonul Ortodoxiei I: Canonul apostolic al primelor secole*, Ed. Deisis/Stavropoleos, Sibiu, 2008, p. 146.

²⁶ *Ibidem*.

Un proiect de anvergură pentru mediul biblicisticii românești intitulat Septuaginta este în desfășurare azi sub conducerea domnului Cristian Bădiliță și sub auspiciile Colegiului Noua Europă condus de domnul Andrei Pleșu. „Trebuie să noutăm: oferim prima traducere propriu-zisă a Septuagintei, după aceea realizată în 1688, și nu o diortosire; oferim adnotare abundentă; este opera unei comunități științifice laice”²⁷. Până în momentul de față, au fost publicate 7 volume: Vol. 1: *Geneza, Exodul, Leviticul, Numerii, Deuteronomul*, 2004; Vol. 2: *Isus Nave, Judecătoria, Ruth, 1-4 Regi*, 2004; Vol. 3: *1-2 Paralipomeni, 1-2 Ezdra, Ester, Iudit, Tobit, 1-4 Macabei*, 2005; Vol. 4/1: *Psalmii, Odele, Proverbele, Ecclésiastul, Cântarea Cântărilor*, 2006; Vol. 4/2: *Înțelepciunea lui Solomon, Înțelepciunea lui Isus Sirah, Psalmii lui Solomon*, Iași, 2007; Vol. 5 : *Osea. Amos. Michea. Ioel. Abdias. Iona. Naum. Avacum. Sophonia. Aggeu. Zaharia. Malachia*, 2009; Vol. 6/2: *Iezechiel, Suzana, Daniel, Bel și balaurul*, Iași, București, Polirom, 2008.

Profil lingvistic (tehnica traducerii). Analiza profilului lingvistic nu va putea fi exhaustivă, vom încerca să deschidem perspectiva abordării studiilor de specialitate prezentate în capitolul *Literatura de specialitate*. Trebuie să expunem câteva remarci privitoare la secțiunea traducerilor parțiale și în acest caz să observăm faptul că, în activitatea de traducere, toți traducătorii, anonimi sau cunoscuți, au exploatat mai multe surse străine (greacă, ebraică, slavă, maghiară, latină), dar și acumulările lingvistice anterioare. Procesul de cristalizare a limbii române literare a început cu mult înainte de abordarea acțiunii de traducere a textului sacru. Sunt cunoscute manuscrite: Scrisoarea lui Neacșu de la Câmpulung sau Codicele de la Ieud, în continuitatea cărora se înscriu textele rotacizante și Psaltirile citate, scrieri care s-au folosit de acumulările lingvistice anterioare. Același proces s-a constatat și în mediul luteran, Luther folosindu-se de peste 15 surse de text. Tot astfel și traducătorii din limba greacă și coordonatorii Bibliei lui Șerban Cantacuzino (1688), frații Radu și Șerban Greceanu și colaboratorii lor, s-au

²⁷ Andrei PLEȘU, „Cuvânt înainte”, la *Septuaginta I. Geneza, Exodul, Leviticul, Numerii, Deuteronomul*, vol. coordonat de Cristian BĂDILITĂ, Francesca BĂLTĂCEANU, Monica BROȘTEANU, Dan SLUȘANSCHI, în colaborare cu pr. Ioan-Florin FLORESCU, Ed. Polirom, București, 2004, pp. 6-7.

folosit de acumulările anterioare, începând cu tipăriturile lui Coresi, Palia de la Orăștie (1582), Noul Testament de la Bălgrad (1648) al lui Simion Ștefan, traducerea Vechiului Testament a lui Nicolae Milescu, pentru a putea vedea și înțelege cum pot fi reluate lucrurile și duse și mai departe într-o nouă expresie literară²⁸. Analiza comparată a traducerii din 1688 cu alte versiuni din epocă și cu cele ce au urmat ne îndreptățește să afirmăm că Biblia lui Șerban este cea dintâi traducere integrală reînnoită lexical, stilistic și literar, fiindcă toate celelalte din sud-estul Europei au rămas, ca expresie, la formele arhaice tradiționale, până în secolul al XVIII-lea, adică fără vreo infiltrație de limbaj viu al vremii. Obiectivele fraților Greceanu au fost: întâi să păstreze cât mai autentic textele scrise și, în al doilea rând, s-o îmbrace ca de sărbătoare, în haină de limbă nouă²⁹.

Elementul fundamental de reînnoire l-a constituit lexicul, operându-se cu diferite procedee. Au renunțat la o serie de arhaisme sau slavonisme, păstrând pe cele expresive și viabile, apoi s-a procedat la reromanizare prin folosirea de latinisme sau termeni romanici până la neologisme de tipul turnură (cotitură: „turnurile limanurilor” de pildă), printr-un număr de termeni compuși, devansând parcă pe latiniști: scriitorii de pământ – geograf, alergătura cailor – hipodrom, scrisoare de norod – recensământ, ș.a. Autorii au acordat noi sensuri unor cuvinte de uz îndelungat: cinstită – nestemată, piatră cinstită; duh – aer; gând – gândire, rațiune; nemernicie – robie, ș.a. Au fost introduși termeni specifici sau de tradiție românească: limbă – popor; zidire – făptură; lăcu – mare, ș.a. Cu asemenea mijloace de limbă, autorii au realizat o operă într-adevăr monumentală cu valoare literară, cu urcare pe o nouă treaptă a scrisului, în unele cazuri întâlnind veritabile exemple de poezie³⁰. În cazul aforismelor s-a realizat o transformare excelentă în expresie narativă, mai apropiată spiritului lectorului român, tehnic pierzându-se

²⁸ Ion C. CIUȚIMIA, „Un monument de valoare literară perenă – Biblia lui Șerban Cantacuzino (1688)”, în *Biblia adevărată Dumnezeuască Scriptură a Vechiului și Noului Testament*, tipărită întâia oară la 1688 în timpul lui Șerban Vodă Cantacuzino, Domnul Țării Românești. Retipărită după 300 de ani în facsimil și transcriere cu aprobarea Sfântului Sinod, această ediție văzând acum, din nou lumina tiparului cu binecuvântarea Prea Fericitului Părinte Teoctist, Patriarhul Bisericii Ortodoxe Române, Ed. IBMBOR, București, 1997, p. 978.

²⁹ *Ibidem.* p. 981.

³⁰ A se vedea *Plângerile lui Ieremia* sau *Cântarea Cântărilor*.

structurarea paralelismelor ca specificitate a sapiențialelor. Dar, peste orice considerații de tematică și motive literare, interesează mai ales exactitatea traducerii și structura lingvistică, atât de bine așezate, încât cele mai noi și avansate calitativ traduceri au ajuns la aceeași expresie ca și Biblia de la 1688. Fidelitatea în „idei și expresie”, cât mai apropiate de original, este probată de alte versiuni europene, revizuite și puse la punct riguros în ultima vreme, precum versiunea germană Einheitsübersetzung der Heiligen Schrift „Die Bibel”, Stuttgart, 1980. Trebuie menționat și faptul că este dintre puținele redacții din Europa care conține și cartea a IV-a a Macabeilor.

Biblia lui Samuil Micu (1795). Un element de particularizare al acestei traduceri este corpusul minimal isagogic (supratitulul capitolului) și notele infrapaginale explicative. Modelul acestui tip de critică textuală este preluat și aplicat de către autor, care, urmând în linii mari Biblia lui Șerban 1688, traduce din nou după Septuaginta multe porțiuni, consemnând în notele de subsol atât diferențele față de ediția din 1688, cât și alte lecțiuni din sursele fructificate de Lambert Bos în ediția de la Franeker. Aparatul critic conține și o serie de trimiteri la alte izvoare, ilustrând, în bună măsură, orizontul cultural și modul doct de lucru al traducătorului. Se fac dese referiri la Biblia de la Alexandria, la cea de la Complutum, la textul masoretic, la Vulgata sau la o versiune aramaică. Maniera de traducere este expusă în Cuvântul către cititor: „ne-au fost voia ca întru toate să rămâie întru curăția sa și întru tot adevărul său”. De aceea, el este preocupat de înlăturarea acelor cuvinte care au o înțelegere regională, căutând să identifice sinonime existente în sfera semantică a termenului inițial pentru a oferi un plus de exactitate și plasticitate.

Excursul teologic privind semnificația Sfintei Scripturi, la care se adaugă introducerile la grupuri de cărți și la fiecare carte în parte, precum și rezumate la fiecare capitol, neuzitate în cazul Septuagintei, credem că au fost preluate de la filologii umaniști François Varable, Théodore de Bèze, Immanuel Tremellius și Franciscus Junius din Biblia Sacra³¹. În această ediție

³¹ Eugen PAVEL, „Un monument de limbă literară: Biblia lui Samuil Micu”, în *Biblia sau Dumnezeuiasca Scriptură a Legii Vechi și a celei Noao – 1795*, ediție jubiliară, Tipografia Vaticană, Roma, 2001, pp. 2422.

apare pentru prima dată Rugăciunea lui Manase, inexistentă în ediția de la Franeker, dar pe care o găsim în Vulgata din 1592.

Celelalte ediții prezentate în capitolul anterior sunt revizuiuri care pleacă de la aceste două surse și urmăresc realizarea reinnoirii lexicale în concordanță cu nivelul epocii de apariție.

Biblia jubiliară 2001. O remarcăm îndeosebi pentru faptul că ni se prezintă ca una din primele variante critice. Confruntarea termenilor cu sensurile de astăzi și reaşezarea lexicală este evidentă; fixarea sensului autentic s-a realizat prin compararea cu surse ca: Septuaginta, A. Rahlfs, Stuttgart 1935; Biblia 1688; 1936; 1938; 1940; Holy Bible, King James Version, London 1958; TOB, Cerf 1978 și o serie de concordanțe biblice foarte actuale. Pe lângă aceste elemente, trebuie observată frazarea, reconstrucția structurilor sintactice în conformitate cu spiritul limbii române, reconstrucția formelor, îndeosebi a structurilor lirice. Aici, autorul face un efort deosebit spre a imprima textului forma metrică și ritmică cerută de poezie, în special de cea ebraică³². Ediția este îmbogățită de introduceri ample, de note infrapaginale menite să precizeze sensul teologic al textului, de coloana locurilor paralele și de Concordanța biblică. O lucrare monumentală, dar căreia îi va mai trebui un timp pentru a se impune.

Timpul și locul traducerii și eventualele revizuiuri. Întrucât prezentăm tema Septuagintei, vom realiza o succintă abordare a genezei traducerilor lui Nicolae Milescu, Samuil Micu, Biblia de la 1936 și 2001.

Vorbim despre Nicolae Milescu deoarece traducerea lui stă la baza realizării Vechiului Testament din cadrul Bibliei de la București, 1688. Nicolae Milescu a realizat traducerea românească a Vechiului Testament între 1661 și 1664, pe când se găsea la Constantinopol, folosindu-se de versiunea Septuagintei tipărită de protestanți la Frankfurt, 1597, confruntată cu o ediție slavă de la Ostrog și cu unele ediții ale Vulgatei. Traducerea a fost revizuită de viitorul mitropolit Dosoftei al Moldovei și, înainte de tipărirea ei la București, a fost revizuită de frații Radu și Serban Greceanu. Întregul text tradus de Milescu a intrat în Biblia de la București din 1688 (reeditată

³² Tehnica de lucru este expusă în BARTOLOMEU Valeriu Anania, Arhiepiscopul Clujului, *Atelier Biblic, Caiete de lucru*, Ed. Renașterea, Cluj-Napoca, 2003.

în 1988). Pe lângă cărțile necanonice ale Vechiului Testament, Biblia din 1688 cuprinde și lucrarea apocrifă a lui *Iosip la Macavei carte, adecă despre Singurul Țitorul gând sau Despre rațiunea dominantă* atribuită lui Iosephus Flaviu, tradusă tot de Nicolae Milescu Spătarul³³.

Samuil Micu a început să lucreze la traducerea Bibliei în anul 1783, moment în care era prefect de studii la Colegiul Sfânta Barbara din Viena³⁴. Gala Galaction a lucrat la Neamț și București pentru ediția Sfintei Scripturi din 1936, realizată în colaborare cu Vasile Radu și Mitropolitul Nicodim Munteanu. Pentru ediția jubiliară din 2001, ÎPS Bartolomeu Anania a lucrat la Văratec, Nicula și Cluj.

Profil teologic și din punct de vedere al conținutului. Traducerile românești au căutat să păstreze cât mai fidel exactitatea mesajului. Utilizarea Septuagintei, traducere care a făcut deja o opțiune terminologică, este cea care evidențiază în chip deosebit perspectiva mesianică și mariologică a Vechiului Testament. Traducerile românești nu au operat vreo modificare în acest registru, cu excepția ediției Cornilescu. Discuția largă a fost în jurul aspectului inspirat al Septuagintei, s-a dezbătut chestiunea deosebirii de sensuri între textul original și cel ebraic. Perioada de dinainte de Hristos a fost una de pregătire a venirii Lui, și este firesc faptul că sensurile primare ale textului biblic au fost îmbogățite continuu, un pasaj invocat în contextul acestor dezbateri fiind profeția mesianică din Isaia 7, 14³⁵.

Aspecte ale consecințelor istorice. Eforturile de traducere a textului Sfintei Scripturi în limba română, precum și răspândirea lui în toate provinciile țării au contribuit la fixarea limbajului cultural și la consolidarea unității neamului³⁶.

³³ Pr. M. PĂCURARIU, *Dicționarul Teologilor Români*, ed. a II-a, revăzută și întregită, Ed. Enciclopedică, București, 2002, pp. 296-297.

³⁴ Eugen PAVEL, *op. cit.*, p. 2420.

³⁵ Pr. Dumitru ABRUDAN, „Septuaginta și problema inspirației ei”, în *O*, 1/1975, pp. 198-201.

³⁶ A se vedea I. CHIȚIMIA, *op. cit.*, p. 983.

Perspective ale cercetării. Școlile doctorale din Facultatea de Teologie desfășoară un proiect de prezentare critică a tuturor scrierilor din componența Vechiului Testament. Lucrările sunt realizate ca traduceri și comentarii, abordând tehnica comparată și utilizează textul masoretic, textul Septuagintei și traduceri românești. Continuă proiectul inițiat de domnul Cristian Bădiliță, care are în vedere realizarea unei traduceri științifice a Septuagintei. Până în prezent au apărut șase din cele nouă volume planificate.

CARTEA ODELOR: CÂNTUL SEPTUAGINTEI

Introducem această prezentare a Cărții Odelor deoarece ea reprezintă un element de noutate. Este o carte constituită întrucâtva artificial și introdusă în canonul biblic al Septuagintei începând cu ediția Rahlfs din 1931. Caracterul tehnic al prezentării se datorează faptului că lucrarea face parte dintr-un vast proiect internațional ce are în vedere realizarea unui manual dedicat Septuagintei.

Transmiterea textului și edițiile. Ode (Ὅδαι, *Canticum, Canticulum*¹) este numele unei cărți necanonice introduse în canonul biblic creștin începând cu ediția Rahlfs 1931, și care cuprinde un număr de 14 cântări, după cum urmează: *Cântarea întâia a lui Moise* (Ieșirea 15, 1-19); *Cântarea a doua a lui Moise* (Deuteronomul 32, 1-43); *Rugăciunea Anei* (I Regi 2, 2-10); *Rugăciunea lui Isaia* (Isaia 26, 9-20); *Rugăciunea lui Iona* (Iona 2, 3-10); *Rugăciunea lui Avacum* (Avacum 3, 2-19); *Rugăciunea lui Iezechia* (Isaia 38, 10-20); *Rugăciunea lui Manase*; *Rugăciunea lui Azaria* (Daniel 3, 26-45); *Cântarea celor trei tineri* (Daniel 3, 52-88); *Rugăciunea Mariei, Născătoarea de Dumnezeu* (Luca 1, 46-55); *Rugăciunea lui Simeon* (Luca 2, 29-32); *Rugăciunea lui Zaharia* (Luca 1, 68-79); *Cântarea dimineții*. Geneza acestui grup de scrieri este încă departe de a fi reconstituită, pe baze documentare, în toată obiectivitatea ei. Un autor creștin din secolul al IV-lea, *Verecundus*, într-un *Commentarium super cantica ecclesiastica I, I*, relatează informația (neconfirmată de nici o altă sursă și contrazisă de realitate) că autorul evreu al Cărții lui Ezdra ar fi adunat cântările răspân-

¹ Michael RANDEL, *Harvard Dictionary of Music*, 4th ed., Harvard University Press Reference Library, Harvard, 2003, p. 143.

dite prin diferite cărți ale Bibliei și le-ar fi atașat Cărții Psalmilor, pentru a putea fi cântate împreună². Cu toate acestea, credem că ar fi demn de observat faptul că în sânul iudaismului a existat un proces de constituire a unui corpus de cântări religioase, dintre care cele mai multe fac parte din structura unor scrieri canonice³, pe care apoi le utilizau în cadrul cultului între rugăciuni și citirile biblice. Acest proces de constituire s-a bucurat de o atenție deosebită în sânul iudaismului (H. Schneider⁴).

Grupul Odelor, repere biblice argumentative pentru etapele constituirii și a existenței acestui proces. Practica cântării de laudă sau de slavă era o acțiune specifică lui Israel. După trecerea în chip minunat prin Marea Roșie, Moise înalță o cântare de slavă lui Dumnezeu (*Ieșirea* 15), manifestare pe care o va avea și în cadrul acțiunii de transmitere testamentară a Legii, act descris în *Deuteronom* 32⁵. Cântările înălțate lui Dumnezeu sunt acte de cult care, potrivit informației din *III Regi* 8, 53, au fost adunate în colecții de imne. Astfel de imne erau realizate spre a fi cântate, informație explicit transmisă de către Avacum (*Oda* 4). Pentru a înțelege și mai bine geneza acestui tip de culegeri de imne, reamintim faptul că regele David, pe lângă compunerea de Psalmi, a realizat și o reformă religioasă prin intermediul căreia a organizat întreg cultul de la Cortul Sfânt, după aducerea lui în Sion, inclusiv cântarea și cetele de cântăreți (*I Paralipomena* 15-16)⁶. Transpunerea în scris a acestor cântări era interzisă în Israel⁷, dar cu toate acestea nu pot

² Cf. Eugen MUNTEANU, *Introducere la Cartea Odelor*, în Cristian BĂDILĂȘĂ, Francesca BĂLTĂCEANU, Monica BROȘTEANU și pr. Ioan Florin FLORESCU, *Septuaginta 4/I. Psalmii, Odele, Proverbele, Ecleziastul, Cântarea Cântărilor*, Ed. Polirom, Iași, 2006, p. 352.

³ Mai puțin *Rugăciunea lui Manase* și *Cântarea dimineții*.

⁴ A se vedea Heinrich SCHNEIDER, „Die biblischen Oden im christlichen Altertum”, în *Biblica* 20/1929, pp. 28-65.

⁵ La cele prezentate în text pot fi adăugate: cântarea Deborci și a lui Barac (*Judecători* 5), cântarea Iuditei (*Judit* 16), *Cântarea Cântărilor*, și numeroși psalmi (17, 1; 38, 1; 44; și primul verset din *Psalmi* 64, 65, 66, 67), cf. H. HENRY, „Canticle”, în *The Catholic Encyclopedia*, Robert Appleton Company, New York, pe <http://www.newadvent.org/cathen/03301a.htm>.

⁶ J. Maxwell MILLER and John HAYES, *A history of Ancient Israel and Judah*, Westminster Press, Philadelphia, 1986, pp. 156-158.

⁷ Ismar ELBOGEN, *Der jüdische Gottesdienst in seiner geschichtlichen Entwicklung*, Fock. Leipzig, 1913, p. 259.

fi uitate acțiunile de colectare și organizare a unor scrieri realizate de David și Solomon, sau de Iosia (II *Paralipomena* 34, 14-33) care a găsit cartea Legii și cu siguranță și celelalte scrieri. Aș crede mai degrabă că iudeii nu aveau voie să cânte cântările Sionului în pământ străin, decât să afirm faptul că nu aveau voie să le scrie (*Psalmi* 136, 3-4). Acțiunea de reorganizare a cultului și a întregii vieți religioase după întoarcerea din robia babiloniană este atribuită lui Ezdra, și iată pe ce consider că se întemeiază afirmația lui Verecundus cu privire la momentul în care a fost realizată colecția de cântări. Ca argument în sensul susținerii ipotezei că la evrei a existat acest tip de acțiune (colectarea cântărilor și alcătuirea de colecții speciale) poate fi receptat și evenimentul similar de la Qumran, unde întâlnim o secțiune specială pentru psalmii de mulțumire, alții decât psalmii lui David, dar și fragmentele din unele ode care au fost descoperite în grotle de la Qumran⁸.

Concluzia noastră este: în Israel, practica cântării doxologice era bine cunoscută, în cadrul acțiunilor de reformare a vieții religioase sau a celor de adunare a scrierilor reprezentative au fost cu siguranță realizate și colecții de cântări de genul Psaltirii, de aceea Odele au fost așezate în corpusul vechitestamentar în imediata apropiere a acestora.

Despre (posibila!) existența unor asemenea cântări găsim argument biblic și în scrierile pauline, Sfântul Apostol Pavel îi îndeamnă pe creștini să „vorbească între ei în psalmi și în laude și în cântări duhovnicești” (*Efesenii* 5, 19: λαλῶντες ἑαυτοῖς ψαλμοῖς καὶ ὕμνοις καὶ ᾠδαῖς πνευματικαῖς).

Transmiterea Odelor potrivit codexurilor și edițiilor scripturistice până la Ediția Rahlfs. Pe lângă psalmi existau și alte cântări liturgice de o încărcătură poetică și emoțională deosebită. Asemenea cântări au fost culese și copiate împreună, dar numărul și ordinea lor s-a fixat la sfârșitul unui lung proces de codificare. Ele sunt amintite în: Origen, *Commentarium in Canticum canticorum*⁹, la Niceta de Remesia în *De laude et utilitate*

⁸ Psalmii de mulțumire – manuscrisul *Hodayot* (1QH), și fragmente în 1Q35, 4Q427-432I. A se vedea Frank M. CROSS, *The Ancient Library of Qumran*, 3th ed., Fortress Press, Minneapolis, 1995, pp. 182-183.

⁹ ORIGEN (sec. III) includea următoarele cântări: *Ieșire* 15, *Numeri* 21, *Deuteronom* 32, *Judecători* 5, *Isaia* 5, *I Regi* 2, *II Regi* 22, *I Paralipomena* 16, *Cântarea dimineții*: „A

*canticorum*¹⁰, alături de codificarea din Codex Alexandrinus¹¹ (sec. V), și lucrarea lui Verecundus, *Commentariorum super Cantica ecclesiastica libri*¹².

Cele mai multe codexuri nu au întreaga colecție de cântări și de timpurii (sec. III-V) aceste cântări pot fi găsite ca adaos la diferitele ediții ale Psaltirii. Codex Alexandrinus¹³ (sec. V); un manuscris Greco-Coptic (sec. VI) (are 13

trebuia să ieșim din Egipt, din țara Egiptului, să traversăm Marea Roșie pentru a cânta întâia cântare zicând: «Să cântăm Domnului că întru slavă S-a preaslăvit» (*Ieșire* 15, 1). Cu toate că ai vestit întâia cântare, ești încă departe de Cântarea Cântărilor. Lungă a fost calea duhovnicească prin pământul pustiului, până ai ajuns la fântâna unde ai scăpat de regi, pentru a psalmodia cea de a doua cântare, ajungând apoi la hotarele pământului sfânt, pentru a intona la malul Iordanului Cântarea lui Moise zicând: «la aminte, cerule, și voi grăi, ascultă pământule cuvintele gurii mele!» (*Deuteronom* 32, 1). Tu trebuie să lupți, sub ascultarea lui Iosua, fiul lui Navi (*Judecători* 5, 2) pentru a lua în stăpânire Țara Sfântă. Trebuie ca albină să proorocească despre tine și să te judece (căci Debora înseamnă albină) ca tu să poți rosti această cântare cuprinsă în cartea Judecătorilor (*Judecători* 5, 2). După aceea te vei sui la Carrea Regilor și vei ajunge la cântarea unde David, mântuit din mâinile tuturor vrăjmașilor (din mâna lui Saul, zice: «Domnul este întărirea mea, scăparea mea și izbăvitorul meu» (*1 Regi* 22, 2). Atunci trebuie să ajungi la Isaia pentru a spune: «Vreau să cânt pentru prietenul meu, cântecul lui de dragoste pentru via lui» (*Isaia* 5, 1). Și după ce ai isprăvit acestea, vei urca și mai sus, cât vei putea, cu inima luminată de razele frumuseții, cântând apoi cu mireasa această cântare a Cântărilor»; ORIGEN, *Omilii la Cântarea Cântărilor*, în *PSB*, 6, trad. de pr. Teodor BODOGAE, pr. Nicolae NEAGA, Zorica LAȚCU, studiu introd. și note de pr. T. BODOGAE, Ed. IBMBOR, București, 1981, pp. 309-310.

¹⁰ NICETA DE REMESIANA (sec. IV): *Ieșire* 15, *Deuteronom* 32, *1 Regi* 2, *Isaia* 26, *Avacum* 3, *Iona* 2, *Plângeri* 5, *Daniel* 3, 57, *Luca* 1, 46. Cf. E. MUNTEANU, *op. cit.*, p. 353.

¹¹ *Codex Alexandrinus* (sec. V): Cântarea lui Moise (*Ieșire* 15, 1-19), Cântarea lui Moise (*Deuteronom* 32, 1-43), Rugăciunea Anci (*1 Regi* 2, 2-10), Rugăciunea lui Isaia (*Isaia* 26, 9-20), Rugăciunea lui Iona (*Iona* 2, 3-10), Rugăciunea lui Avacum (*Avacum* 3, 2-19), Rugăciunea lui Iezechia (*Isaia* 38, 10-20), Rugăciunea regelui Manase, Rugăciunea lui Azaria (*Daniel* 3, 26-45), Cântarea celor trei tineri [în *Alexandrinus*, „a părinților noștri”, vezi E. MUNTEANU, *op. cit.*, p. 353] (*Daniel* 3, 52-88), Rugăciunea Mariei, Născătoarea de Dumnezeu (*Luca* 1, 46-55), Rugăciunea lui Simeon (*Luca* 2, 29-32), Rugăciunea lui Zaharia (*Luca* 1, 68-79), Cântarea dimineții.

¹² Verecundus introduce nouă cântări: *Ieșire*, *Deuteronom*, *Ieremia*, *Azaria*, *Ezechia*, *Avacum*, *rugăciunea lui Manase*, *Iona*, *Debora*, în J. B. PITRA, *Spicilegium solesmense: complectens sanctorum patrum scriptorumque ecclesiasticorum anecdota hactenus opera*, vol. 4, Didot, Paris, 1858, pp. 1-131.

¹³ *Codex Alexandrinus* (Londra, British Library, MS Royal 1. D. V-VIII; Gregory-Aland no. A or 02, Soden δ 4) este un manuscris de sec. V al Sfintei Scripturi în limba greacă,

ode); Psalterium Purpureum Turicense, sau Codex Turicensis – The Zurich Psalter (sec. VII); Codex Bodleianus (sec. IX), au Odele, dar nu roate în număr complet. Dezvoltarea studierii Papirusurilor va crea extensiunea realizată de ediția Rahlfs¹⁴.

Atașarea Odelor la Psalmi poate fi o explicație pentru faptul că în unele ediții sau manuscrise scripturistice nu apare grupul Odelor. Psaltirea, prin utilizarea sa liturgică frecventă, s-a detașat ca scriere de sine adunând alături celelalte cântări și generând astfel cadrul pentru păstrarea odelor doar în cuprinsul cărților biblice cărora le aparțin. Marguerite Harl spunea că „Psaltirea este citită în Biserică cu regularitate încă din secolul IV”¹⁵, psalmii suplimentari, fără a fi numerotați, despre care vorbește prima dată Sfântul Atanasie și cele 14 ode care se împart în două categorii¹⁶, erau folosiți frecvent în cult. Potrivit domniei sale, această adăugire la Psalmi este o creație creștină de secol V, astfel pentru creștini aceste cântări faimoase sunt transmise de două ori: odată în cadrul scrierilor biblice și apoi în cadrul manuscriselor Psaltirii¹⁷. Din această cauză, Psalmii și Odele s-au bucurat de o atenție deosebită atât în sânul iudaismului, cât și în sânul creștinismului, învrednicindu-se de comentarii speciale. Dar acest subiect aparține mai mult Istoriei Liturghiei și pietății creștine.

În mediul biblic românesc, găsim Odele numai alăturate edițiilor de Psaltire¹⁸. Ele au fost inserate în ultima ediție a proiectului Septuaginta, în celelalte ediții ale Bibliei românești nu apar.

conținând aproape în întregime Septuaginta și Noul Testament.

¹⁴ Pap. Bodemar XXIV (Rahlfs 2110) și Pap. Chester Beatty XIII (Rahlfs 2149), contemporane cu Codex Sinaiticus.

¹⁵ Gilles DORIVAL, Marguerite HARL et Olivier MUNNICH, *La Bible grecque des Septante. Du judaïsme hellénistique au christianisme ancien*, Éditions du Cerf, Paris, 1994, p. 325.

¹⁶ 1. cântările prezente în VT, precum cele două cântări ale lui Moise (*Ieșirea* 15, 1-9 și *Deuteronomul* 32); 2. cele 5 cântări absente în VT: Rugăciunea lui Manase, al cărei original este ebraic, este o reconstituire a rugăciunii menționate în *II Paralipomena* 33, 18; cele nouetestamentare sunt *Magnificat*, *Nunc dimittis* și *Benedictus*, iar *Cântarea dimineții* este o creație timpurie a Bisericii Primare.

¹⁷ Gilles DORIVAL, *op. cit.*, p. 301.

¹⁸ Sub titlul de *Cântările lui Moise*, primele nouă ode au fost introduse în principalele ediții ale Psaltirii: Psaltirea scheiană (sec. XVI), Psaltirea slavo-română (1577), Psaltirea de la Bălgrad (1651), cf. E. MUNTEANU, *op. cit.*, pp. 354-355.

Odele – în edițiile biblice ale Septuagintei după 1931. Până la 1931, data la care Rahlfs a realizat ediția Septuagintei *Psalmi cum Odis*, numărul papirusurilor timpurii ale Psalmilor este mai mare de o sută. Multe dintre aceste documente sunt foarte mici, fapt care nu a permis stabilirea unui text critic. Există două excepții notabile: Papirusul Bodmer și Papirusul Chester, contemporane cu Codex Sinaiticus. După cum se știe, textul masoretic al Psaltirii conține 150 de psalmi, iar Septuaginta are un număr de 151. În chip similar, edițiile ce derivă din Septuaginta atașază Psalmilor colecția celor 14 Ode¹⁹.

Dar nu ni se transmite această configurație în toate edițiile biblice: ediția Lazarus Moore nu are Odele; traducerea realizată la Boston în 1987 – are nouă Ode²⁰; traducerea De Vinck-Contos în 1993 – exclude atât Psalmul 151 cât și cele nouă Ode; Thomson, 1808 – are Psalmul 151, dar nu are Odele; Breton, 1851 – exclude Odele; NETS exclude Odele deoarece oferă o traducere eclesială a Septuagintei în forma sa primară²¹; H. B. Swete, 1891 – nu are Odele, pe când ediția din 1896 are Cântările adăugate. Rahlfs, *Psalmi cum Odis* (vol. X din LXX Gottingen), 1931, 1979 este ediția care introduce cele 14 Ode și care generează astfel acest studiu.

Odele s-au transmis prin intermediul textelor canonice ale cărților din care fac parte, prin intermediul Papirusurilor, manuscriselor și edițiilor Psaltirii și parțial, iar de la Rahlfs integral, prin intermediul unor ediții ale Septuagintei. Ca grup distinct au apărut îndeosebi datorită tradiției creștine, celelalte ipoteze avansate de Verecundus și alții nu sunt susținute de documente concrete.

¹⁹ A se vedea Albert PIETERSMA, „Translating the LXX Psalms”, pe img.forministry.com/EI/EC0B979C.../Translating_the_Septuagint.pdf, p. 4.

²⁰ Această ediție notează: Odele pot fi găsite în orice Psaltire Ortodoxă.

²¹ „Since the Odes as literary unit have no pre-Christian integrity and since, of the Old Testament odes, all but Prayer of Manasses appear in any case in their native setting, only the prayer of Manasses has been added. NETS therefore is based on the principle of the critical text, and as such also reaches where deemed possible beyond Rahlfs' *Psalmi cum Odis*”, in *Ibidem*, p. 5.

Profil lingvistic (tehnica traducerii). Odele sunt creații poetice realizate sub inspirația lui Dumnezeu²² fiind caracterizate de stihuri cu măsuri egale, cu o încărcătură stilistică bogată, sonore și în cele mai multe dintre cazuri cu un conținut metaforic bogat, ceea ce revendică și realizează un limbaj rafinat și foarte greu de tradus. Având caracteristicile poeziei: paralelismul (sinonimic, antitetice sau sintetic²³), ritmul, metrica, tonul și accentele, având uneori la bază o structură chiasmică²⁴ și fiind recitate ori cântate, ele înlesneau transmiterea prin tradiție a evenimentelor istorice importante pe care le celebrau iudeii în cuvinte, până la momentul transpunerii lor în scris.

Este foarte dificil de realizat o traducere a figurilor de stil, drept urmare, în anumite cazuri, nu s-a optat pentru un echivalent literal, cum sugerează S. Brock²⁵, ci s-a urmărit păstrarea sensului identificat de către traducător într-o anumită exprimare. Cel mai adesea, însă, traducătorul Septuagintei a încercat să realizeze o redare „literă-la-literă” a textului ebraic, păstrând întocmai figura stilistică din textul original, dar nuanțând sensul pasajului. Un exemplu este *Iona* 4, 1, unde citim în versiunea Septuagintei că atitudinea lui față de îndurarea lui Dumnezeu este de *întristare*, în loc de *mânie* (TM), v. 4, 1. 4. LXX: „Iona s-a întristat cu întristare mare și s-a tulburat”; TM are lit. „Și i-a căzut rău lui Iona cu răutate mare și s-a înfuriat”. Deși a reproduș întocmai figura stilistică din ebraică, traducătorul Septuagintei a redat aici în mod excepțional ebraicul *ra'ah* „rău” și verbul din aceeași rădăcină însemnând „a fi rău, a-i cădea rău” prin *λύπη* „întristare” și *λυπέομαι* „a fi trist, a se întrista”. La fel a procedat cu ebraicul *harah* „a se înfuria”, lit. „a se aprinde”, al cărui sens e domolit prin traducerea cu „a se tulbura”²⁶. Tot în cartea *Iona* 2, 6b, în locul ebr. סִוּי „trestie” din TM,

²² Deși sunt așezate în grupul deuterocanonicelor, mai puțin Rugăciunea lui Manase, toate sunt structuri ale cântărilor canonice. Acesta este motivul pentru care optăm pentru această afirmație a lui Adam CLARKE, *Clarke's Commentary: Exodus*, Ages Software, Albany, 1999, Ex 15:1.

²³ Ralph W. KLEIN, *I Samuel*, in *WBC* 10, Word, Incorporated, Dallas, 2002, p. 12.

²⁴ A se vedea exemplul Cântării Ancii, vv 1a-b; 10d-e; vv 4, 5a-b, 5c-d, 9a-b. cf. *Ibidem*.

²⁵ Sebastian P. BROCK, *The Bible in the Syriac Tradition: English Version*, Gorgias Press LLC, Piscataway, 2006, p. 122.

²⁶ Douglas STUART, *Hosea-Jonah*, in *WBC* 31, Word, Incorporated, Dallas, 2002, p. 467). A se vedea și *Avacum* 3, 6: în TM, „Dumnezeu măsoară pământul”, unii comentatori

traducătorul a introdus ἐσχάτη, care în ebr. este סְפִרְסָה „sfârșit”, care pare rupt din context²⁷. În *Avacum* 3, 2, Septuaginta adaugă „m-am înfricoșat” pentru a marca paralelismul cu stihul precedent²⁸.

În cadrul acțiunii de traducere din ebraică în limba greacă (κοινή γλώσσα), s-a produs o reducere numerică a conținutului registrului onomastic divin: Elohim, Šaddai, Țur etc. au fost transpuse în greacă prin Θεός, aceeași regulă aplicându-se și tetragramei יהוה, tradusă prin Κύριος²⁹. În *Deuteronomul* 32, 4-5, TM îl numește pe Dumnezeu „Piatra” (ha’šur), ca refugiu și adăpost de neclintit al poporului Său, în timp ce în Septuaginta apare Θεός³⁰. Un alt fragment, de această dată din *Cântarea Anei – I Regi* 2, 10 poate fi interpretat mesianic: LXX: „El dă tărie regilor noștri și va înălța puterea unsului Său (χριστου αὐτοῦ)”, TM: „El va da tărie regelui Său și va înălța puterea unsului (mașiah) Său”. Septuaginta impune această interpretare mesianică, stabilind o triplă distincție între rege și uns: sunt mai mulți regi, dar un singur uns; regii sunt „ai noștri”, pe când unsul este al Său; verbul „a da” este la prezent, iar „a înălța” la viitor, introducând astfel o dimensiune temporală în verset³¹.

Limba originală este dificil de determinat cu certitudine, mai ales în cazul textelor reduse ca întindere, precum rugăciunea lui Manase, în care există indicii pentru a susține fie existența unui original grec, fie a unei surse ebraice ori aramaice³².

(J. M. P. SMITH, W. H. WARD and J. A. BEWER, *A critical and exegetical commentary on Micah, Zephaniah, Nahum, Habakkuk, Obadiah and Joel*, C. Scribner's Sons, New York, 1911, p. 19) consideră că formularea nu are sens, preferând textul LXX: „El S-a ridicat și s-a cutremurat pământul”. Alții înțeleg versetul ca o aluzie la împărțirea pământului făgăduinței între cele douăsprezece seminții (Adam CLARKE, *Clarke's Commentary: Habakkuk*, Ages Software, Albany, 1999, Hab. 3:2).

²⁷ *Ibidem*. Vezi și C. BĂDILĂ, *op. cit.*, pp. 314-315.

²⁸ C. BĂDILĂ, *op. cit.*, p. 408.

²⁹ Geoffrey BROMILEY, „Names of God”, în *ISJE*, Eerdmans, Grand Rapids, 1982, p. 508.

³⁰ H. D. M. SPENCE-JONES (ed.), *The Pulpit Commentary: Deuteronomy*, Logos Research Systems, Inc., Bellingham, 2004, p. 497.

³¹ C. BĂDILĂ, *op. cit.*, p. 270.

³² R. H. CHARLES (ed.), *Apocrypha of the Old Testament*, vol. 1, Logos Research Systems, Inc., Bellingham, 2004, pp. 612-624.

Când vorbim de cântările lui Moise, studiile sunt cuprinzătoare³³, și ne vorbesc despre *Participium coniunctum*, *OTI causale*, *OTI recitativum*, despre funcția și interpretarea ebraicului ׀³⁴ etc., ceea ce îi îndreptățește pe mulți să afirme că traducătorii au încercat să facă o identificare cât mai exactă a sensului și a rigurozității de expresie. În cazul celorlalte imne, putem sesiza o interferare cu limba ebraică a cârților profetice³⁵.

Deși e realizată traducerea în limba greacă, se păstrează forma și metrica cât mai apropiată de specificul poeziei ebraice, și găsim preluări „literă-la-literă” ale unor expresii ebraice. De aceea, despre limba Septuagintei în unele cârți (cum este cazul cârții Isaia) se vorbește ca despre o greacă ebraizată, fenomenul fiind caracteristic și în cazul Odelor³⁶. Problemele de lexic și profil lingvistic rămân un obiect disponibil pentru studiu.

Timpul și locul traducerii și eventualele revizuirii. Procesul de traducere a cântărilor poate fi încadrat între sec. II î.Hr. și sec. V d.Hr., trebuie însă să distingem două paliere de sondare a chestiunii cronologice: vorbim despre apariția textului în ebraică, și în acest caz trebuie să ne întoarcem la ipoteza dezvoltată în legătură cu Pentateuhul și cu privire la celelalte scrieri³⁷ și apariția traducerii în greacă, și aici avem punctul de plecare timpul traducerii Septuagintei până la realizarea texturii grecești a Odelor Noutestamentare³⁸. Revizuirile nu au lipsit, ele țin de procesul continuu de prelucrare a edițiilor Psaltirii și a Breviarelor apusene.

³³ Anneli Aejmelæus (coord.), *On the Trail of the Septuagint*, Kok Pharos, Kampen, 1993.

³⁴ *Ibidem*, pp. 7-16, 17-36, 37-48, 166-185.

³⁵ În cuprinsul rugăciunii Anei (I *Regi* 1, 1-10), versiunea LXX conține o formă dezvoltată derivată din *Ieremia* 9, 22-23. În urma comparării LXX cu textul corespondent din 4Q, se consideră că textul ebraic al cârții I *Regi* care a fost folosit de traducătorul LXX avea deja această îmbogățire a textului. Atât insertul din LXX, cât și cel din 4Q încep cu tema sfințeniei lui Iahve, cf. Ralph W. Klein, *op. cit.*, p. 12.

³⁶ Vezi Gilles Dorival, *op. cit.*, pp. 230-231.

³⁷ Pentru ipotezele privind datarea Pentateuhului, a se vedea D. Noel Freedman, *The Anchor Bible Dictionary*, vol. 6, Doubleday, New York, 1996, p. 612.

³⁸ A se vedea John Nolland, *Luke 1:1-9:20*, in *WBC 32A*, Word, Incorporated, Dallas, 2002.

Profil teologic și din punct de vedere al conținutului. Septuaginta realizează trecerea de la monoteismul monopersonalist iudaic la monoteismul trinitar, prin introducerea în textul scripturistic a unor elemente care determină o interpretare creștină sau, cel puțin, care îndepărtează cititorul de monopersonalismul iudaic. Iată numai câteva exemple pentru opțiunile terminologice pe care le operează traducătorii Septuagintei: în *Facere* 15, 2, „Îl voi face locaș”, וְאֶנְוֵהוּ *veanvehu* e tradus în Septuaginta prin δοξασω αὐτον, „Îl voi preaslăvi”, evitând astfel aluzia la facerea Cortului Sfânt³⁹. În *Avacum* 3, 5, Septuaginta introduce „cuvânt” – λογος, favorizând interpretarea hristologică. *Isaia* 38, 11, Septuaginta introduce expresia τὸ σωτήριον τοῦ θεοῦ (mântuirea Domnului) fără echivalent în textul masoretic⁴⁰. Traducerea Septuagintei face o lectură creștină a Vechiului Testament, care evidențiază în chip deosebit perspectiva mesianică și mariologică⁴¹ a primului legământ.

Aspecte ale consecințelor istorice. Ulterior constituirii cărții Odelor, aceasta nu a fost introdusă în chip automat în edițiile Septuagintei, după cum s-a putut observa în secțiunea transcrierii textului. Un aspect important, însă, este inserarea ei în edițiile Psaltirii⁴² destinate uzului liturgic, sub titlul de „Cântările lui Moise”, ceea ce a determinat intrarea acestor cântări de timpuriu în cultul Bisericii creștine de Răsărit, iar în Apus ele au fost introduse în *Breviarum Romanum*⁴³.

Perspective ale cercetării. Vor mai exista zone de cercetare cu privire la noțiunile isagogice, a criticii filologice, a modului în care sunt schimbate

³⁹ A. CLARKE, *Clarke's Commentary: Exodus*, Ex 15:1.

⁴⁰ J. D. W. WATTS, *Isaiah 34-66*, in *WBC 25*, Word, Incorporated, Dallas, 2002, p. 55.

⁴¹ În special imnele nouetamentare: *Luca* 1, 46-55; 1, 68-79; 2, 29-32.

⁴² Menționăm aici doar cele mai importante ediții în limba română: *Psaltirea șcheiană* (sec. XVI), *Psaltirea slavo-română* (1577) și *Psaltirea de la Bălgrad* (1651).

⁴³ Codex Alexandrinus nu este un martor izolat al inserării Odelor alături de cartea Psaltirii. H. SCHNEIDER a identificat o serie de codici datând din sec. IV-VI, care arată că de întrebuințate erau aceste cântări în cadrul Privegherilor, Laudelor, și chiar în cadrul Liturghiei din ritul bizantin și roman, cf. I.H. DALMAIS, A. G. MARTIMONT, P. JOUNEL, *The Liturgy and Time*, Liturgical Press, Collegeville, Minnesota, 1986, p. 208.

cadrele afirmațiilor doctrinare, acum surprinse în comentarii dar insuficient sistematizate.

Literatura importantă

Ediții ale Sfintei Scripturi:

ELLIGER, Karl et RUDOLPH, Wilhelm (eds.), *Biblia Hebraica Stuttgartensia*, Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart, 1987;

RAHLFS, Alfred, *Psalmi cum Odis. Septuaginta: Vetus Testamentum graecum X. I*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1931;

IDEM, *Septuaginta, Id est Vetus Testamentum graece iuxta LXX interpretes*, editio minor, duo volumina in uno, Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart, 1935;

Biblia Sacra, Iuxta Vulgatam Versionem, 2 vol., Württembergische Bibelanstalt, Stuttgart, 1975;

Biblia adecă Dumnezeiasca Scriptură a Vechiului și Noului Testament, București, 1688 (retipărită în facsimil și transcriere la București, 1997);

Die Bibel oder Die ganze Heilige Schrift des Alten und Neuen Testaments nach der Übersetzung Martin Luthers, mit Apokryphen, Revidierter Text, Stuttgart, 1974;

Septuaginta, 7 vol., trad. de Cristian BĂDILĂ, Francesca BĂLTĂCEANU, Monica BROȘTEANU în colaborare cu pr. Ioan-Florin FLORESCU, Ed. Polirom, Iași, 2004-2008;

ELLICOTT, Charles J. (ed.), *The Apocrypha*, translated out of the Greek and Latin tongues, Oxford University Press, Oxford, 1895.

Lexic și traduceri:

BROCK, S. P., FRITSCH, C. T. and JELICOE, S., *A Classified Bibliography of the Septuagint*, Brill, Leyde, 1973;

BROCK, Sebastian P., *The Phenomenon of Biblical Translation in Antiquity*, The University of Birmingham Review, II, Alta, 1969;

CONYBEARE, F. C., *Grammar of Septuagint Greek: With Selected Readings, Vocabularies, and Updated Indexes*, reissue edition, Hendrickson, Auflage, 2001;

HATCH, Edwin and REDPATH, Henry A., *A Concordance to the Septuagint: And the other Greek Versions of the Old Testament - Including the Apocryphal Books*, Baker Academic, Grand Rapids, 1998;

KLEIN, R. W., *Textual Criticism of the Old Testament. From the Septuagint to Qumran*, Fortress Press, Philadelphia, 1974;

MURAOKA, Takamitsu, *Greek-English Lexicon of the Septuagint*, Peeters Publishers, Louvain/Paris/Walpole, 2009;

THACKERAY, Henry St. John, *A Grammar of the Old Testament in Greek: According to the Septuagint. vol. 1: Introduction, Orthography, and Accidence*, Cambridge University Press, Cambridge, 1909 (reprint G. Olms, 1978).

Literatură de referință:

BERGEY, R., „The Song of Moses (Dtn 32:1-43) and Isaianic Prophecies: A Case of Early Intertextuality?“, in *JSOT*, 28/2003, pp. 33-54;

DELANGE, N. R. M., *Apocrypha: Jewish Literature of the Hellenistic Age*, Viking Press, New York, 1978;

ELBOGEN, Ismar, *Der jüdische Gottesdienst in seiner geschichtlichen Entwicklung*, Fock, Leipzig, 1913;

GUTHRIE, D., MOTHIER, J. A., STIBBS, A. M. and WISEMAN, D. J., *Nouveau commentaire biblique*, Editions Emmaus, Saint – Léger, 1984;

HARL, M.; DORIVAL, G.; MUNNICH, O., *La Bible grecque des Septante. Du Judaïsme hellénistique au Christianisme ancien*, Ed. du Cerf, Paris, 1994;

MEARNS, J., *The Canticles of the Christian Church*, Cambridge University Press, Cambridge, 1914;

MUNTEANU, Eugen, *Introducere la Cartea Odelor*, în C. BĂDILITĂ, F. BĂLTĂCEANU, M. BROȘTEANU și pr. I.-F. FLORESCU, *Septuaginta 4/I. Psalmii, Odele, Proverbele, Ecclesiastul, Cântarea Cântărilor*, Ed. Polirom, Iași, 2006, pp. 351-355;

NICKELSBURG, G. W. E., *Jewish Literature Between the Bible and the Mishnah: an Historical and Literary Introduction*, Fortress Press, Philadelphia, 1981;

RAHLFS, Alfred, *Septuaginta-Studien, II, Der Text des Septuaginta-Psalters*, Stuttgart, 1907;

IDEM, „Prolegomena“, în *Septuaginta X Psalmi cum Odis*, pp. 78-80;

SCHNEIDER, Heinrich, „Die biblischen Oden im christlichen Altertum“, in *Bib*, 20/1929, pp. 28-65;

IDEM, „Der biblischen Oden im Mittelalter“, in *Bib*, 30/1949, pp. 479-500;

The New Oxford Annotated Apocrypha, edited by B. M. METZGER and R. R. MURPHY, Oxford University Press, Oxford, 1991, pp. 281-282;

Cântarea lui Moise:

CROSS, F. M., Jr., „The Song of the Sea and Canaanite Myth”, in *Canaanite Myth and Hebrew Epic*, Harvard University Press, Cambridge, 1973, pp. 112-144;

DURHAM, J. L., *Exodus*, in *WBC* 3, Word, Incorporated, Dallas, 2002, p. 198;

GASTER, T. H., „Notes on ‘The Song of the Sea’ (Exodus XV)”, in *ExpTim*, 48/1936-1937, p. 45;

WIFALL, W., „The Sea of Reeds as Sheol”, in *ZAW* 92/1980, pp 325-332.

Rugăciunea Anei:

CLARKE, A., *Clarke's Commentary: First Samuel*, electronic ed., Ages Software, Albany, 1999;

FREEDMAN, D. N., „Psalm 113 and the Song of Hannah”, in *Pottery, Poetry and Prophecy*, Eisenbrauns, Winona Lake, 1980, pp. 243-261 (*Eretz-Israel* 14/1975, pp. 56-70).

Rugăciunea lui Avacum:

MARGULIS, B., „The Psalm of Habakkuk: A Reconstruction and Interpretation”, in *ZAW* 82/1970, pp. 409-441;

WESLEY, J., *Wesley's Notes: Habakkuk*, electronic ed., Ages Software, Albany, 1999, Hbk 3:1.

Rugăciunea lui Isaia:

BLENKINSOPP, J., „Fragments of Ancient Exegesis in an Isaian Poem”, in *ZAW* 93/1981, pp 51-62;

WATTS, J. D. W., *Isaiah 1-33*, in *WBC* 24, Word Incorporated, Dallas, 2002, p. 335.

A doua cântare a lui Moise:

ALBRIGHT, W. F., „Some Remarks on the Song of Moses in Deut 32”, in *VT*, 9/1959, pp. 339-346;

CLARKE, A., *Clarke's Commentary: Deuteronomy*, electronic ed., Ages Software, Albany, 1999, Deut 32:1;

SKEHAN, P. W., „A Fragment of the ‘Song of Moses’ (Deut. 32) from Qumran”, in *BASOR*, 136/1954, pp. 12-15.

Benedictus Cântarea lui Zaharia:

PLUMMER, A., *A critical and exegetical commentary on the Gospel According to S. Luke*, T&T Clark International, London, 1896, p. 40.

Cântarea lui Isaia:

MARMORSTEIN, A., „A Greek Lyric Poet and a Hebrew Prophet (Isaiah)”, in *JQR*, 37/1946-1947, pp. 169-173;

NEVEU, L., „Le chant de la vigne (Is. 5)”, in *AsSeign*, 58/1974, pp. 4-10;

WATTS, J. D. W., *Isaiah 1-33*, in *WBC 24*, Word, Incorporated, Dallas, 2002, p. 52.

Magnificat:

SPENCE-JONES, H. D. M., *The Pulpit Commentary: St. Luke*, Logos Research Systems, Inc., Bellingham, 2004, p. 9.

Nunc Dimittis: Rugăciunea lui Simeon:

BRUEGGEMAN, W., *Great Prayers of the Old Testament*, John Knox Press, Westminster, 2008;

CLARKE, A., *Clarke's Commentary: Isaiah*, electronic ed., Ages Software, Albany, 1999, Is. 38:9;

NOLLAND, J., *Luke 1:1-9:20*, in *WBC 35A*, Word, Incorporated, Dallas, 2002, p. 119.

Rugăciunea lui Iona:

CROSS, F. M., „Studies in the Structure of Hebrew Verse: The Prosody of the Psalm of Jonah”, in *The Quest for the Kingdom of God: Studies in Honor of George E. Mendenhall*, ed. H. B. HUFFMON et. al., Eisenbrauns, Winona Lake, 1983;

STUART, D., *Hosea-Jonah*, in *WBC 31*, Word, Incorporated, Dallas, 2002, p. 467.

Rugăciunea lui Manase:

Apocrypha of the Old Testament, vol. 1, R. H. CHARLES (ed.), Logos Research Systems, Inc., Bellingham, 2004, pp. 612-624

DAVILA, J. R., „Is the Prayer of Manasseh a Jewish Work?”, in *Heavenly Tablets: Interpretation, Identity and Tradition in Ancient Judaism*, L. LIDONNICI

and A. LIEBER (ed.), *Supplements to the Journal for the Study of Judaism* 119, Brill, Leiden, 2007, pp. 75-85.

Rugăciunea lui Azaria și Cântarea celor trei Tineri:

Apocrypha of the Old Testament, vol. 1, R. H. CHARLES (ed.), Logos Research Systems, Inc., Bellingham, 2004, pp. 625-631.

MARSHALL, J. T., „Three Children, Song of the”, in *Dictionary of the Bible*, vol. 4, James Hastings (ed.), Charles Scribner's Sons, New York, 1902, p. 754.

EDIȚIILE SFINTEI SCRIPTURI ÎN LIMBA ROMÂNĂ

Dinamica textului scripturistic justifică o dinamică evidentă a cercetării biblice și o stăruință exemplară în acțiunea de diortosire a textului scripturistic pentru fiecare veac. De aceea, în cele ce urmează, vom prezenta rezumativ edițiile scripturistice românești însoțite de câteva repere bibliografice pentru o mai bună introducere în cunoașterea textului scripturistic a celui aflat în căutarea lui Verbum Dei, a Logosului.

PSALTIREA ȘCHEIANĂ 1573-1578

Titulatura acestei ediții timpurii a *Psaltirii* se datorează celebrului colecționar de documente istorice D. C. Sturdza Șcheianu, din Șcheii Brașovului, prin bunăvoința căruia, în anul 1884, documentul a ajuns în custodia Academiei Române. Manuscrisul numără 530 de pagini, și a fost destinat inițial uzului liturgic. Acest fapt este confirmat de prezența și a altor fragmente scripturistice, în afara Psalmilor, fragmente care sunt frecvent utilizate în cult, precum: Cântarea lui Moise (*Ieșire* 15), Rugăciunea Anei (*1 Regi* 2, 1-10), Cântarea Sfintei Fecioare Maria (*Luca* 1, 46-55) etc. Din cuprins face parte și Simbolul de credință atanasian. Nu s-a ajuns la un consens în ce privește originea documentului, considerându-se uneori că Psaltirea Șcheiană este o traducere propriu-zisă, iar alteori, că ar fi doar o copie a vreunui traduceri mai vechi. Cert este, însă, că la scrierea documentului au contribuit doi copişti.

Ediții:

Psaltirea Șcheiană (1482), Ms. 449 B.A.R., tomul I, textul în facsimile și transcriere cu variante din Coresi (1577) de Ioan Bianu, București, 1889.

Studii:

CANDREA, I. Aurel, *Psaltirea Șcheiană comparată cu celelalte Psaltiri din secolul XVI și XVII*, traduse din slavonește, 2 vol., Atelierele Grafice Socex & Co., București, 1916.

IORGA, Nicolae, *Istoria literaturii religioase a românilor până la 1688*, București 1904.

MAREȘ, Alexandru, *Originalele primelor traduceri românești ale Tetraevangelului și Psaltirii*, în *VTR*, 1982, pp. 203-205.

NICOLAESCU, Nicolae I., „Scurt istoric al traducerii Sfintei Scripturi. Principalele ediții ale Bibliei în Biserica Ortodoxă Română”, în *ST*, 7-8/1974, pp. 489-521.

PIRU, Alexandru, *Literatura română veche*, ed. a II-a, Ed. pentru Literatură, București, 1962.

PSALTIREA VORONEȚEANĂ 1551-1558

Psaltirea Voronețeană a fost dăruită Academiei Române tot de către D. C. Sturdza. Psaltirea fusese descoperită de marele folclorist Simion Florea Mureșan în anul 1882 la mănăstirea Voroneț din nordul Moldovei. Este o ediție bilingvă, slavo-română. Din manuscris lipsesc primele 58 de file. În ce privește originea textului, situația este similară cu cea a Psaltirii Șcheiene: cercetătorii nu au stabilit dacă este vorba despre o traducere propriu-zisă, sau dacă și aceasta este doar o copie a uneia mai vechi. De remarcat este faptul că Psaltirea Voronețeană constituie un pas semnificativ în direcția introducerii limbii române în cult.

Ediții:

Psaltirea Voronețeană, publicată cu caractere cirilice de George GIUGLEA, în *Revista pentru istorie, arheologie și filologie*, 11/1910, pp. 444-467 și 12/1911, pp. 194-209, 475-487.

GĂLUȘCĂ, Constantin, *Slavisch-Rumänisches Psalterbruchstück*, textul slav și românesc, Max Niemeyer, Halle, 1913.

Studii:

GHEȚIE, Ion și MAREȘ, Alexandru, *De când se scrie românește?*, Ed. Univers Enciclopedic, București, 2001.

IDEM, *Originile scrisului în limba română*, Ed. Științifică și Enciclopedică, București, 1985.

Istoria limbii române literare. Epoca veche (1532-1780), Ion GHEȚIE (coord.), Ed. Academiei Române, București, 1997.

NICOLAESCU, Nicolae I., „Scurt istoric al traducerii Sfintei Scripturi. Principalele ediții ale Bibliei în Biserica Ortodoxă Română”, în *ST*, 7-8/1974, pp. 489-521.

PSALTIREA HURMUZACHI 1501-1510

În cazul *Psaltirii Hurmuzachi* al cărei nume vine de la inițiatorul colecției de documente a Academiei Române, Eudoxiu Hurmuzachi, situația este similară. Cele trei psaltiri, Șcheiană, Hurmuzachi și Voronețeană au oferit un câmp larg cercetării filologice menite să stabilească înrudirea dintre ele și chestiunea sursei din care s-a tradus. Marea majoritate a cercetărilor¹ afirmă ca sursă a lor versiunea slavonă². Cu toate acestea, se vorbește și despre sursa grecească³, ori aceasta este Septuaginta. În cazul *Psaltirii Hurmuzachi*, un

¹ *Psaltirea Șcheiană...*, p. CX; Alexandru MAREȘ, „Originalele primelor traduceri românești ale Tetraevangelului și *Psaltirii*”, în *VTR*, 1982, pp. 203-205; IDEM, „Filiația psaltirilor românești din secolul al XVI-lea”, în *VTR*, 1982, pp. 207-262; *Psaltirea Hurmuzachi*, pp. 12-13.

² „Diverse opinii s-au formulat în legătură cu originalul slavon al traducerii românești a *Psaltirii*. După Candrea, la baza traducerii s-a aflat o versiune slavonă foarte apropiată de a *Psaltirii* sârbești a lui Branko Mladenovic (1346). După părerea lui Al. Mareș, ultimul care s-a pronunțat asupra chestiunii, avem de-a face cu o versiune a unei alte traduceri slavone care păstrează unele particularități ale versiunii lui Mladenovic, dar conține și trăsături pe care le găsim în cea mai veche traducere slavonă a *Psaltirii*”, *Psaltirea Hurmuzachi*, pp. 12-13.

³ A se vedea *Psaltirea Șcheiană...*, p. LXXXII.

element aparte îl oferă cercetările lingvistice și ale suportului, care ar indica proveniența maramureșeană a manuscrisului.

Ediții:

Psaltirea Hurmuzaki, Studiu filologic, studiu lingvistic și ediție de ION GHEȚIE și Mirela TEODORESCU, Ed. Academiei Române, București, 2005.

Studii:

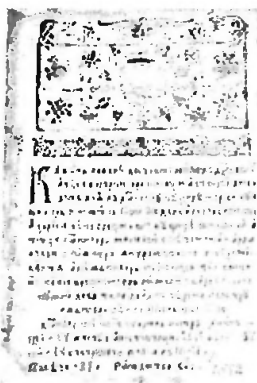
GHEȚIE, ION și MAREȘ, Alexandru, *Originile scrisului în limba română*, Ed. Științifică și Enciclopedică, București, 1985.

MAREȘ, Alexandru, „Considerații pe marginea datării Psaltirii Hurmuzaki”, în *LR*, 4-6/2000, pp. 675-683.

PAVEL, Eugen, „Biblia în cultura română. Cronologie”, în *Ap*, 11/2002, pp. 13-14.

PALIA DE LA ORĂȘTIE 1581-1582

Numele *Paliei* vine de la cuvântul grecesc παλαια – vechi, folosit aici cu sensul de Vechiul Testament, deși *Palia* cuprinde numai Cartea *Facerii* și Cartea *Ieșirii*. Astfel, *Palia* de la Orăștie este o traducere fragmentară a cârților Pentateuhului, a cărei sursă este traducerea maghiară a lui Heltai Gáspár, tipărită în anul 1551 la Cluj, dar sunt amintite ca surse „den limba jido-vească pre greceaste, de la greci, sârbeaste și într-alte limbi”⁴. La apariția ei au contribuit Șerban, fiul lui Coresi, și diaconul Marian, iar pentru traducerea *Paliei de la Orăștie* au ostenit mai multe persoane, al căror nume este descoperit în prefața lucrării: Mihail Turdaș, care apare ca fiind episcopul românilor din Ardeal,



⁴ *Palia de la Orăștie* (1582)..., p. 15.

iar alături de el sunt menționați Ștefan Herce, Zacan Efrem, Peștișel Moisi și protopopul Archirie.

Ediții:

Palia, tipărită de diaconul Șerban și Marien diacul, Orăștie, 1582, [159]f., 21R. și 27R.

Palia de la Orăștie: 1581-1582: Text-Facsimile-Indice, ed. îngrijită de Viorica PAMFIL, Ed. Academiei Române, București, 1968.

Palia de la Orăștie (1582). I. Textul, text stabilit și îngrijire editorială de Vasile ARVINTE, Ioan CAPROȘU și Alexandru GAFTON, Ed. Universității „Alexandru Ioan Cuza”, Iași, 2005.

Studii:

BIANU, Ioan, „Palia de la Orăștie” în *Bibliografia românească veche: 1508-1830*, vol. 1, București, 1903, pp. 10-19.

BĂLAN, Ioan, „Un monument de limbă românească”, în *Sc*, 14/1982, p. 4.

CARTOJAN, Nicolae, „Traducerea Paliei de la Orăștie”, în *Istoria literaturii române vechi*, vol. 1, București, 1940, p. 64.

CIOBANU, Ștefan, „Palia de la Orăștie”, *Istoria literaturii române vechi*, vol. 1, Ed. Monitorul Oficial, București, 1947, p. 180.

CURTIUS, Ernst R., „Palia de la Orăștie”, în *Literatura europeană și evul mediu latin*, Ed. Univers, București, 1970, pp. 78-97.

FEJES, Denisa, „Palia de la Orăștie – monument al limbii române literare vechi”, în *Revista Comisiei Naționale Române pentru UNESCO*, 4/1982, pp. 253-256.

GHEȚIE, Ion, „Locul Paliei de la Orăștie în dezvoltarea limbii române literare”, în *LR*, 6/1982, pp. 470-474.

IDEM, „Factori interni și factori externi în problema începuturilor scrisului în limba română”, în *LR*, 2/1980, pp. 123-126.

GOȚIA, Anton, „Între Palia de la Orăștie și Biblia de la București”, în *CL*, 1/1982, pp. 79-87.

IONESCU, Ion, „Palia de la Orăștie (1581-1582)”, în *GB*, 7-8/1982, pp. 536-552.

IDEM, „Patru sute de ani de la tipărirea Paliei de la Orăștie”, în *MO*, 7-8/1983, pp. 535-540.

IORGA, Nicolae, „Palia de la Orăștie”, în *Istoria literaturii religioase a românilor până la 1868*, București, 1904, p. 97.

MUREȘIANU, Iacob, „Palia de la Orăștie (1582) în contextul cultural și național din secolul al XVI-lea”, în *MB*, 10-12/1982, pp. 701-708.

NEAGA, Nicolae, „Palia de la Orăștie. 1582-1982”, în *MA*, 4-6/1982, pp. 309-315.

NICOLAESCU, Nicolae I., „Scurt istoric al traducerii Sfintei Scripturi. Principalele ediții ale Bibliei în Biserica Ortodoxă Română”, în *ST*, 7-8/1974, pp. 489-521.

PAMFIL, Viorica, „Calcuri româno-maghiare în *Palia de la Orăștie*”, în *CL*, 2/1957, pp. 209-219.

IDEM, „Elemente regionale în lexiconul *Paliei de la Orăștie*”, în *CL*, 3/1958, pp. 227-249.

PIRU, Alexandru, „Palia de la Orăștie”, în *Istoria literaturii române de la origini până la 1830*, Ed. Didactică și Pedagogică, București, 1977, pp. 50-64.

POPOVICI, Iosif, „Palia de la Orăștie”, în *AAR*, mem. secțiunii literare, ser. 2, tom. XXXIII, pp. 517-538.

IDEM, *Palia de la Orăștie*, București, 1913.

PRĂDESCU, Lucian, „Palia de la Orăștie”, în *Enciclopedia „Cugetarea”*, vol. 2, Ed. Cugetarea – Georgescu Delafras, București, 1940, p. 627.

ROQEZ, M., *Les premières traductions roumaines de l'Ancien Testament. Palia d'Orăștie (1581-1582). I. Preface et livre de la Genèse publiés avec le texte hongrois de Heltai et une introduction par...*, Paris, 1925.

ȘCHIAU, O., „Palia de la Orăștie: de la 1582 până astăzi”, în *Istoria literaturii române. Epoca veche*, Cluj-Napoca, 1975, p. 27.

ȘERBĂNESCU, Nicolae, „Palia de la Orăștie: Patru sute de ani de la imprimare” în *BOR*, 7-8/1982, pp. 692-743.

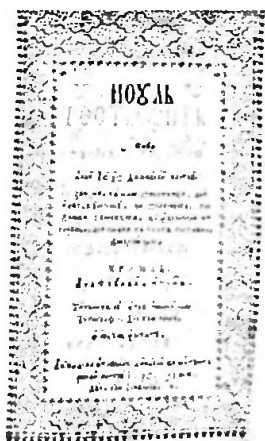
TOMESCU, Mircea, „Palia de la Orăștie”, în *Istoria cărții românești de la începuturi până la 1918*, Ed. Științifică, București, 1968, pp. 84-86.

NOUL TESTAMENT DE LA BĂLGRAĐ

1648

Tipărit în anul 1648, Noul Testament de la Bălgrad acordă prioritate unității limbii române, așa cum lasă să se înțeleagă metafora banilor din cuvântul introductiv: intenția este de a folosi acele cuvinte și expresii cunoscute de către toți românii, facilitându-se astfel accesul poporului la conținutul

Scripturii și realizându-se unitatea limbii române⁵. Sursele traducerii sunt cu prioritate textul grec și slavon, dar s-a apelat și la izvoare sârbești și latine. Traducerea a fost inițiată în timpul mitropolitului Simeon Ștefan de către „eruditul ieromonah Silvestru”, dar a fost finalizată de alți cunoscători ai limbilor originale. Noul Testament de la Bălgrad a văzut lumina tiparului la 20 ianuarie 1648. Cele două predoslovii ale ediției oferă unele informații despre munca de traducere. Mitropolitul Simeon Ștefan menționează că, în cazul acelor cuvinte cărora nu li s-a găsit un corespondent semantic românesc, ele au fost transcrise fără



a fi traduse, spre exemplu: *sinagogă*, unele nume de veșminte, arbori, piere scumpe etc., practică frecventă în procesul de traducere. Fiecare carte a Noului Testament este precedată de o predoslovie ce conține detalii despre originea, cuprinsul și caracterul cărții. La finalul Noului Testament figurează în limba slavonă, un îndrumător tipiconal pentru fiecare lună, pascalia, precum și unele antifoane și prochine cu uz liturgic.

Ediții:

Noul Testament sau împăcarea, cu legea noao a lui IS HS Domnului Nostru, Belgrad [Alba-Iulia], 1648.

Studii:

BĂLAN, Ioan, „Testamentul Nou de la Bălgrad”, în *CC*, 14/1991, pp. 420-432.
DIMITRESCU, Florica, „Importanța lingvistică a Noului Testament de la Bălgrad”, în *Noul Testament*, Alba Iulia, 1988.

HAȘDEU, Bogdan P., „Cuvențe den bătrâni”, în *Etymologicum magnum Romaniae*, vol. 1, București, 1886.

⁵ A se vedea o analiză lingvistică amplă a lucrării la Gavril ISTRATE, „Un moment important în istoria limbii române literare: Noul Testament de la Bălgrad (1648)”, în *MMS*, 9-12/1972, pp. 749-774.

ILIESCU, Ioan, „Considerații asupra gloselor din Noul Testament de la Bălgrad”, în *AUTSF*, II (1964), pp. 21-34.

ISTRATE, Gavriil, „Un moment important din istoria limbii române literare: Noul Testament de la Bălgrad (1648)”, în *MMS*, 9-12/1972, pp. 749-774.

MARCU, Grigorie T., *Contribuții Transilvănene la Teologia Ortodoxă*, Sibiu, 1988.

IDEM, „Considerații asupra Noului Testament din 1648”, în *ST*, 9-10/1973, pp. 605-618.

IDEM, „Noul Testament de la Bălgrad în contextul istoric-literar al Bibliei românești - 325 de ani de la tipărirea lui”, în *MA*, 1-3/1974, pp. 84-95.

IDEM, „Sfânta Scriptură în românește”, în *MA*, 11-12/1958, pp. 782-812.

PĂCURARIU, Mircea, „325 de ani de la apariția Noului Testament de la Bălgrad”, în *BOR*, 11-12/1973, pp. 1206-1215.

POP, G. T., „Contribuții la studierea limbii și literaturii vechi. Sinonimele în Noul Testament de la Bălgrad (1848)”, în *BOR*, 7-8/1962, pp. 742-757.

ȚEPELEA, Gabriel F., „Alte precizări în legătură cu predosloviile Noului Testament de la Bălgrad (1648)”, în *BOR*, 1-2/1965, pp. 113-124.

IDEM, Date noi despre izvoarele și glosele Noului Testament de la Bălgrad, în *GB*, 9-10/1967, pp. 924-933.

IDEM, „Predosloviile Noului Testament de la Bălgrad (1648)”, în *LR*, 2/1964, pp. 149-157.

PSALTIREA ÎN VERSURI

1673

Prin osârdia Mitropolitului Dosoftei al Moldovei, în anul 1673 apare la Uniew (Polonia) „Psaltirea în versuri” (*Psaltire a svîntului proroc David*), rezultatul unei munci intense de versificare, dar și de sinteză teologică⁶, muncă ce a durat, conform mărturisirii autorului, cinci ani.

⁶ Elementele de discurs teologic sunt cuprinse în așa-numitele *Tălcovanii*, interpretări teologice introduse de mitropolitul Dosoftei la sfârșitul anumitor psalmi, apud Alin Mihail Gherman, „Despre cronologia și tipologia textelor lui Dosoftei”, în *AUAP* 12/11, 2008, p. 161.

Ediții:

Psaltirea în versuri, publicată după manuscrisul original și de pe edițiunea de la 1673, de Ioan Bianu, București, 1887.

Dosoftei. Psaltirea în versuri (1673), ediție critică de N. A. URSU, Iași, 1974.

Dosoftei: Opera 1. Versuri, ediție critică de N. A. URSU, Ed. Minerva, București, 1978.

Studii:

ALEXIANU, Alexandru, „Călătoriile psalmilor mitropolitului Dosoftei: Colindele Crăciunului”, în *GB*, 11-12/1967, pp. 1124-1142.

CIOCAN, R., „La genèse du Psautier de Dosithée”, în *Balkanica*, 2/1944, pp. 428-446.

GÁLDI, László, „Un grand disciple roumain de J. KOCHANOWSKI: le métropolitte Dosithée. Contribution à l'histoire de l'ancien vers roumain”, în *Studia Slavica*, Budapest, VI, fasc. 1-2, 1960.

IDEM, „Le Psautier commenté du metropolite Dosithée”, în *Byzantinoslavica*, Praga, 1949, pp. 219-228.

ISTRATE, Gavriil, „Limba română literară în Psaltirea în versuri a lui Dosoftei”, în *MMS*, 9-12/1974, pp. 777-799.

LĂUDAT, I. D., „Dosoftei poetul”, în *MB*, 7-9/1973, pp. 459-472.

MISTERSKI, Henryk, „Izvoarele Psaltirii în versuri a lui Dosoftei”, în *Romanoslavica*, XVII (1970), pp. 251-259.

POP, A. Z. N., *Glosări la opera mitropolitului Dosoftei*, Cernăuți, 1941.

IDEM, „Psaltirea în versuri după trei veacuri”, în *GB*, 5-6/1973, pp. 531-538.

ȘERBĂNESCU, Nicolae, „O sărbătoare a cărții românești: Trei sute de ani de la apariția Psaltirii în versuri a mitropolitului Dosoftei al Moldovei”, în *BOR*, 11-12/1973, pp. 1216-1237.

TEODORESCU, M., „O copie ardeleană fragmentară a Psaltirii în versuri a mitropolitului Dosoftei”, în *LR*, 5/1968, pp. 449-455.

TODORAN, R., „O copie ardeleană a Psaltirii în versuri a mitropolitului Dosoftei”, în *Buletinul Universității Babeș-Bolyai*, seria Științe Sociale, I, 1-2/1956, pp. 291-297.

ZUGUN, Petru, „Comparația în Psaltirea în versuri a lui Dosoftei”, în *MMS*, 1-2/1976, pp. 37-55.

BIBLIA DE LA BUCUREȘTI 1688

Apariția Bibliei de la București nu poate fi detașată de două momente anterioare, anume traducerea Noului Testament de la Bălgrad (1648), și traducerea Vechiului Testament realizată mai întâi de spătarul Nicolae Milescu⁷ (1660-1661) după ediția de Frankfurt a Septuagintei (1597). Dar, fiindcă în Biserica Ortodoxă Română exista tradiția potrivit căreia traducerea textului



sacru trebuie să se realizeze în Biserică⁸, i s-au adus unele obiecții traducerii realizate de marele umanist român și textul a fost încredințat spre revizuire fraților Radu și Șerban Greceanu – ajutați de episcopul Mitrofan al Hușilor, de celebrul elenist Gherman de Nissa (decedat în timpul lucrărilor de traducere), de stolnicul Constantin Cantacuzino și, poate, de către patriarhul Dositei al Ierusalimului, semnatarul prefeței dedicate domnitorului – care vor oferi, în 1688, textul integral al Sfintei Scripturi în limba română, cunoscută sub numele de „Biblia lui Serban Cantacuzino” sau Biblia de

la București. În această primă ediție integrală a Bibliei nu a fost introdusă *Rugăciunea lui Manase*, în schimb, ea conține cartea IV *Macabei*. Despre

⁷ HANEȘ, Petre V., „Nicolae Milescu, traducătorul Bibliei de la 1688”, în *GB*, 9-10/1962, pp. 942-964; IORGA, Nicolae, „În legătură cu Biblia de la 1688 și Biblia de la 1667 a lui Nicolae Milescu”, în *AAR*, MSI, s. II, tom XXXVIII (1915-1916), București, 1915, pp. 37-54; NICOLAESCU, Nicolae I., „Scurt istoric al traducerii Sfintei Scripturi. Principalele ediții ale Bibliei în Biserica Ortodoxă Română”, în *ST*, 7-8/1974, pp. 489-521; POP, G. T., „Biblia în traducerea lui Nicolae Milescu”, în *BOR*, 9-10/1962, pp. 958-963.

⁸ Vezi NICOLAE MIADIN, „Sfânta Scriptură – cartea Bisericii”, în *TR*, 25-26/1970, pp. 1-3. Mitropolitul Andrei Șaguna a dezbătut pe larg această problemă în critica pe care a îndreptat-o împotriva traducerii Bibliei făcute de către Eliade Rădulescu, la Paris în 1858, precum și împotriva Biblicelor acestuia (vezi ANDREI ȘAGUNA, *Critica Biblicelor lui Heliad*, Ed. Diecezana, Sibiu, 1858).

această primă traducere, mitropolitul Andrei Țaguna spunea că este singura traducere, deoarece toți cei care se vor mai preocupa de textul scripturistic vor trebui să plece de la ea. De aceea, și noi considerăm traducerea următoare drept ediții revizuite prin care se fac corecții terminologice și acomodări lexicale ale mesajului cu nivelul de percepție al destinatarilor.

Ediții:

Biblia de la București (1688) în seria «Monumenta linguae Dacoromanorum», Iași, vol. I, 1988 (*Facere*), vol. II, 1991 (*Ieșire*), vol. III, 1993 (*Levitic*), vol. IV, 1994 (*Numerii*), vol. V, 1997 (*Deuteronom*), vol. XI, 2001 (*Psalmii*), Vol. VI, 2004 (*Iona, Iudit, Ruth*).

Biblia adevărată Dumnezeiască Scriptură a Vechiului și Noului Testament, tipărită întâia oară la 1688 în timpul lui Șerban Vodă Cantacuzino, Domnul Țării Românești. Retipărită după 300 de ani în facsimil și transcriere cu aprobarea Sfântului Sinod. Această ediție văzând acum, din nou lumina tiparului cu binecuvântarea Prea Fericitului Părinte Teoctist, Patriarhul Bisericii Ortodoxe Române, Ed. IBMBOR, București, 1997.

Studii:

CÂNDREA, Virgil, „Nicolae Milescu și începuturile traducerilor umaniste în limba română”, în *LR*, 7/1963, pp. 29-76.

IDEM, „Semnificația politică a unui act de cultură feudală”, în *Studii*, 3/1963, pp. 651-671.

DURĂ, Nicolae V., „Biblia de la București (1688). 300 de ani de la prima tipărire integrală a Bibliei în versiune românească”, în *ST*, 7-8/1988, pp. 9-29.

HANEȘ, Petre V., „Nicolae Milescu, traducătorul Bibliei de la 1688”, în *GB*, 9-10/1962, pp. 942-964.

IORGA, Nicolae, „În legătură cu Biblia de la 1688 și Biblia de la 1667 a lui Nicolae Milescu”, în *AAR*, MSI, s. II, tom XXXVIII (1915-1916), București, 1915, pp. 37-54.

NEAGA, Nicolae, „Biblia de la București. 270 de ani de la tipărirea ei”, în *MA*, 1-2/1959, pp. 33-41.

NICOLAESCU, Nicolae I., „Scurt istoric al traducerii Sfintei Scripturi. Principalele ediții ale Bibliei în Biserica Ortodoxă Română”, în *ST*, 7-8/1974, pp. 489-521.

MARCU, Grigorie T., „Sfânta Scriptură în românește”, în *MA*, 11-12/1958, p. 325.

IDEM, *Contribuții Transilvănene la Teologia Românească*, Sibiu, 1988.

PIRU, Alexandru, „Biblia de la București”, în vol. *Istoria literaturii române*, vol. I, Ed. Univers, București, 1981, p. 457.

PLĂMĂDEALĂ, Antonie, „Biblia de la București. Cine a făcut traducerea?”, în *BOR*, 9-10/1978, pp. 1004-1018.

POP, G. T., „Biblia în traducerea lui Nicolae Milescu”, în *BOR*, 9-10/1962, pp. 958-963.

SOLOMON, Constantin, *Biblia de la București (1688). Contribuțiuni nouă istorico-literare*, Tecuci, 1932.

BIBLIA DE LA BLAJ

1795

Biblia de la Blaj sau Biblia lui Samuil Micu (1795) este considerată a fi a doua traducere, datorită (poate!) faptului că ea va sta la baza realizării tuturor edițiilor românești până în 1914. Această ediție a Bibliei a fost tradusă după Septuaginta, autorul folosind ediția de la Franeker din 1709. Ca în cazul Bibliei de la București, și apoi al tuturor edițiilor românești, se folosește textul Septuagintei dar se păstrează împărțirea și ordonarea protestantă a scrierilor. În acest fapt poate fi sesizat și prestigiul deosebit de care se bucură traducerea de la București care a impus acest aspect, chiar și în cazul ultimei ediții din 2001. Ediția are o particularitate: autorul a introdus cartea IV *Macabei* ca „Despre singur viitorul gând” sau „Tratatul despre rațiunea dominantă”, primul tratat de filosofie realizat în limba română, precum și *Rugăciunea lui Manase*. Textul este însoțit pe alocuri de note exegetice sau de critică textuală, cu caracter confesional.

Ediții:

Biblia adică Dumnezeiasca Scriptură a Legii Vechi și A Cei Noao Toate, Tipografia Seminarului, Blaj, 1795, [10], 894 + 246.

Biblia sau Dumnezeiasca Scriptură a Legii Vechi și a cei Noao – 1795, ediție jubiliară, Tipografia Vaticană, Roma, 2001.

Studii:

BĂLAN, Ioan, „*Biblia de la Blaj*”, în CC, 5/1914, pp. 133-141.

BALTĂ, T. C. și SMERICINSCHI, T., „*Din activitatea tipografică din Blaj (1787-1821)*”, în *Apulum*, 19/1981, pp. 239-258.

GEORGESCU, Ioan, „*Tipografia Seminarului din Blaj*”, în *Boabe de grâu*, 1/1934, pp. 1-21 (și completările lui Z. PĂCLIȘANU, în nr. 2, pp. 105-108).

MLADIN, Nicolae, *Samuil Micu Clain teologul*, Sibiu, 1957.

NAGHIU, Iosif E., „*Tipărituri blăjene între 1750-1800*”, în CC, 5-6/1944, pp. 309-320.

PLEȘA, Ioan, „*Tipărituri și publicații românești pe teritoriul comitatului Alba Inferioară*”, în *Apulum*, 10/1972, pp. 777-796.

BIBLIA DE LA PETERSBURG

1819

În anul 1819, în cadrul tipografiei de la Petersburg a Bisericii Ortodoxe Ruse, a apărut *Biblia, adecă Dumnezeiasca Scriptură a Legii Vechi și a cei Noao*. Lucrarea nu este o traducere integrală a textului sfânt, ci o reeditare a textului revizuit al Bibliei de la Blaj. Revizuirea textului s-a realizat prin osârdia arhimandritului Varlaam Cuza de la mănăstirea Dobrovăț pentru limba greacă, împreună cu un specialist în gramatica limbii române și cu Filaret, viitor mitropolit, cunoscător al limbilor ebraică și slavonă. În timpul procesului de revizuire, au fost înlăturate toate adaosurile lui Ioan Bob, făcute la traducerea lui Samuil Micu, dar, cu toate acestea, s-au strecurat unele erori de traducere și de limbă, care au fost imediat sesizate. Chiar arhimandritul Varlaam a adus la cunoștința mitropolitului Gavriil Bănulescu existența lor, fapt ce adus ca în *Noul Testament al Domnului și Mântuitorului nostru Iisus Hristos*, tipărit în 1823 la mănăstirea Neamțu, ele să fie total eliminate.

Ediții:

Biblia, adeca Dumnezeiasca Scriptura a Legii vechi si a cei noao, cu cheltuiala Societății Biblice Rusești, tipografia lui Nicolae Grecea, Sanktpeterburg, 1819.

Studii:

MARCU, Grigorie T., *Contribuții Transilvănene la Teologia Ortodoxă*, Sibiu, 1988.

IDEM, „Sfânta Scriptură în românește”, în *MA*, 11-12/1958, p. 325.

IDEM, „Sfânta Scriptură în «pom românesc», 100 de ani de la apariția Bibliei lui Șaguna”, în *MA*, 11-12/1958, pp. 782-812.

MUNTEANU, Liviu Galaction, *Compendiu de Introducere în cărțile Noului Testament* (manuscris), Cluj, 1941, p. 241.

BIBLIA DE LA BUZĂU 1854-1856

Numită *Biblia sau Testamentul Vechiu și Nou*, această ediție în cinci volume este rodul inițiativei episcopului Filotei al Buzăului. Asemenea Bibliei lui Șaguna, ediția de la Buzău este mai mult o reeditare a celei de la Blaj. Alegerea traducerii lui Samuil Micu, în detrimentul celei de la 1688, pentru a sta la baza noii ediții, este motivată prin faptul că această ediție este cea mai bine tradusă; mai mult, ea a fost curățată de expresiile vechi și specifice limbajului transilvănean, pentru a putea fi înțeleasă de către toți românii, din toate cele trei provincii. Dar, deși precuvântarea mărturisește dependența traducerii de Biblia de la Blaj, în unele cazuri, ediția este tributară Bibliei de la București și celei de la Petersburg. Cărțile Sfintei Scripturi sunt precedate de un cuvânt înainte în care se dau detalii despre autorul, scopul, destinatarul scrierii și, cu excepția IV *Macabei* – structurată numai în capitole, sunt împărțite în capitole și versete.

Ediții:

Biblia sau Testamentul Vechiu și Nou, tipărită cu binecuvântarea PS Filotei, episcopul Buzăului, Tipografia Episcopiei, Buzău, 1854-1856.

Studii:

MARCU, Grigorie T., *Contribuții Transilvănene la Teologia Ortodoxă*, Sibiu, 1988.

IDEM, *Sfânta Scriptură în românește*, în *MA*, 11-12/1958, p. 325.

BIBLIA LUI ȘAGUNA 1856-1858

Biblia lui Șaguna a folosit pentru traducere, urmând firul Bibliei de la Petersburg, „textul celor 72 și ediția de la Atena din 1843”⁹, dar cu siguranță s-a folosit de traduceri anterioare românești și slave. Lucrarea debutează cu o introducere generală cu informații despre inspirația, autoritatea și necesitatea Sfintei Scripturi, și recomandări pentru citirea ei. Din această introducere reiese omagiul adus de către marele ierarh transilvănean traducătorilor Bibliei de la 1688, într-un timp în mulți aduceau nenumărate critici acestei ediții, elogiind mai degrabă traducerea lui Samuil Micu. Mitropolitul Andrei Șaguna era favorabil promovării limbajului poporului, prin prisma căruia mesajul Scripturii putea avea un impact mai puternic asupra credincioșilor¹⁰.



Ediții:

Biblia adevărată dumnezeiască Scriptură a Legii cei Vechi și Noi după originalul celor saptezeci și doi de tâlcuitori din Alexandria, 2 vol., tipărită cu binecuvântare PS Andrei Șaguna, episcop al Bisericii Ortodoxe din Sibiu, Tipografia Episcopiei Ardelului, Sibiu, 1856-1858.

Studii:

MARCU, Grigorie T., *Contribuții Transilvănene la Teologia Ortodoxă*, Sibiu, 1988.

IDEM, „Sfânta Scriptură în românește”, în *MA*, 11-12/1958, p. 325.

IDEM, „Sfânta Scriptură în „pom românesc”, 100 de ani de la apariția Bibliei lui Șaguna”, în *MA*, 11-12/1958, pp. 782-812

⁹ Pr. Nicolae NEAGA, „Traduceri parțiale și integrale ale Sfintei Scripturi în Transilvania”, în *Contribuții transilvănene la Teologia Românească*, Sibiu, 1988, p. 33.

¹⁰ Pr. G. MARCU, „Noul Testament de la Bălgrad (Alba-Iulia) – 325 de ani de la tipărirea lui”, în *MA*, 1-3/1974, pp. 84-95.

BIBLIA 1914

În anul 1914 apare o nouă ediție sinodală integrală *Sfintei Scripturi*, la traducerea căreia s-a folosit textul unor ediții românești anterioare, care aveau la bază Septuaginta. La revizuirea și traducerea textului au contribuit Gala Galaction și Vasile Radu.

Biblia adică Dumnezeiasca Scriptură a Legii Vechi și a celei Nouă, tipărită în zilele Majestății Sale Carol I, regele României, ediția Sfântului Sinod (ediție anastatică după original), Tipografia Cărților Bisericești, București, 1914.

BIBLIA 1936

Secolul al XIX-lea a adus cu sine eforturile de a edita o nouă Biblie românească sub egida „Societății biblice britanice și pentru străinătate”; organism interdenominațional protestant, acesta va impune în toate Bibliile editate sub egida lui canonul protestant (ebraic) fără apocrife¹¹. Amintim, dintre acestea, Biblia de la Iași (1874), Biblia Nitzulescu (1908) și Biblia Cornilescu (1923). Ca răspuns la aceste ediții, Sfântul Sinod la Bisericii Ortodoxe Române hotărăște tipărirea ediției din 1936 realizată de preoții profesori Gala Galaction, Vasile Radu și arhiepiscopul Nicodim Munteanu, în care traducerea textului grec al Septuagintei este confruntată și revizuită după textul ebraic. Toate Bibliile sinodale ulterioare (1938, 1944, 1968, 1975, 1982, 1988, 1990, 1993, 2006, 2008) n-au fost decât reluări sau revizuirii ale versiunii „hibride”¹² din 1936.

Biblia adică Dumnezeiasca Scriptură a Vechiului și Noului Testament, Fundația pentru literatură și artă „Regele Carol II”, București, 1936.

¹¹ Diac. Ioan I. Ică jr., *Canonul Ortodoxiei I: Canonul apostolic al primelor secole*, Ed. Deisis/Stavropoleos, Sibiu, 2008, p. 146.

¹² *Ibidem*.

BIBLIA 1938

Biblia, adică Dumnezeiasca Scriptură a Vechiului și a Noului Testament, tradusă după textele originale ebraice și grecești de preoții profesori Vasile RADU și Gala GALACTION, din înalta inițiativă a Majestății sale Regelui Carol II, Fundația pentru Literatură și Artă „Regele Carol II”, București 1938.

BIBLIA 1944

Biblia sau Sfânta Scriptură, după textul grecesc al Septuagintei. Prin osărdia Înalt Prea Sfințitului Nicodim, Patriarhul României și binecuvântarea Sfântului Sinod. Ediția a doua (= socotită după ed. 1936), Ed. IBMBOR, București, 1944, XXVIII + 1395 p. (28 de cărți traduse de V. Radu și G. Galaction).

BIBLIA 1968

La 280 de ani de la apariția Bibliei de la București (1688), apare o nouă ediție sinodală care reproduce cărțile Vechiului Testament după Biblia sinodală din 1936 (cu excepția *Psalterii*), iar *Noul Testament* după ediția din 1951, cu îndreptări de limbă. Elementul de noutate îl constituie introducerea unor hărți policrome la finalul ediției.

Ediții:

Biblia sau Sfânta Scriptură, tipărită sub îndrumarea și purtarea de grijă a Prea Fericitului Părinte Iustinian, Patriarhul Bisericii Ortodoxe Române cu aprobarea Sfântului Sinod, Ed. IBMBOR, București, 1968.

Studii:

MARCU, Grigorie T., „Un eveniment bisericesc: Biblia din 1968”, în *BOR*, 5-6/1969, pp. 483-487.

BIBLIA 1975

Biblia sau Sfânta Scriptură, tipărită sub îndrumarea Prea Fericitului Părinte Iustinian – Patriarhul Bisericii Ortodoxe Române, Ed. IBMBOR, București, 1975.

Reproduce cărțile Vechiului Testament după Biblia sinodală din 1936, iar *Noul Testament* după ediția din 1951, cu îndreptări de limbă.

BIBLIA 1982

Biblia sau Sfânta Scriptură, tipărită sub îndrumarea Prea Fericitului Părinte Justin – Patriarhul Bisericii Ortodoxe Române, Ed. IBMBOR, București, 1982. Această Biblie reproduce pentru Vechiul Testament, textul ediției din 1975, iar pentru *Noul Testament*, textul ediției din 1979.

BIBLIA 1988

Biblia sau Sfânta Scriptură, tipărită sub îndrumarea și cu purtarea de grijă a Prea Fericitului Părinte Teoctist – Patriarhul Bisericii Ortodoxe Române, cu aprobarea Sfântului Sinod, Ed. IBMBOR, București, 1988. Ediția are la bază textul sinodal deja consacrat.

BIBLIA 1991

Biblia sau Sfânta Scriptură, tipărită sub îndrumarea și cu purtarea de grijă a Prea Fericitului Părinte Teoctist – Patriarhul Bisericii Ortodoxe Române, cu aprobarea Sfântului Sinod, Ed. IBMBOR, București, 1991. Ediția are la bază textul sinodal consacrat.

BIBLIA JUBILIARĂ 2001

În anul 2001, a apărut *Biblia sau Sfânta Scriptură*, diortosită de Arhiepiscopul Clujului, Bartolomeu Valeriu Anania, după textul Septuagintei. Sfânta Scriptură este îmbogățită cu note infrapaginale exegetic-teologice, și cu o concordanță biblică. Fiecare carte a Scripturii este precedată de o *Introducere*.

Biblia sau Sfânta Scriptură, ediție jubiliară a Sfântului Sinod, tipărită sub îndrumarea și purtarea de grijă a Prea Fericitului Părinte Teoctist, Patriarhul Bisericii Ortodoxe Române, Ed. IBMBOR, București, 2001.

Studii:

Primele mărturii despre Biblia Jubiliară 2001. Versiunea Arhiepiscopului Bartolomeu Valeriu Anania, ediție îngrijită de Arhid. Ștefan ILOAIE, Ed. Renașterea, Cluj-Napoca, 2003.

BIBLIA 2008

Biblia sau Sfânta Scriptură, tipărită cu binecuvântarea Prea Fericitului Părinte Daniel – Patriarhul Bisericii Ortodoxe Române, cu aprobarea Sfântului Sinod, Ed. IBMBOR, București, 2008. Reproduce ediția cu titlul *Biblia adică Dumnezeuasca Scriptură a Legii vechi și a celei nouă*. Tipărită în zilele Majestății Sale Carol I Regele României, în al 49-lea an de slăvită domnie. Ediția Sfântului Sinod, București, Tipografia Cărților Bisericești, 1914. Noua ediție păstrează cele 1646 de pagini originale, la care se adaugă 9 hărți afară din text, ilustrații și vignete în text, dimpreună cu un extras din *Pidalion*. Hărțile folosite au fost preluate din *Atlasul de geografie istorică a Țării Sfinte*, G. A. Smith, J. G. Bartholomew, Ed. Hodder and Stoughton, Londra și au fost preferate altor versiuni pentru ca au fost publicate la doar câteva luni după Biblia sinodală, în 1915.

BIBLIA JUBILIARĂ – MODEL AL DIALOGULUI AUTENTIC CU LOGOSUL¹

Întâlnirea credinciosului cu textul sacru este în fapt o întâlnire sau circumscriere a sa în sfera dialogului Treime. Treimea se rostuește logic către om și omul prin întruparea cuvântului, se reasează în comuniunea primară crescând într-o asemănare cu Cel care l-a zidit după chipul Său. Acest proces de întrupare a cuvântului este singurul adevăr integral care transcende stricta evenimențialitate istorică conexând subiectul său uman cu veșnicia, dar el nu se consumă total, nu se ascunde în veșnicie, ci prin încorporarea sa în actul Revelației divine, devine tipos pentru umanitatea ce i se succede. Tiposul cuprins în Revelație este încărcat cu valențe revelatoare duble. În prima fază este vorba despre o valență teleologică din care se vedește legea autentică a firii omului, cea care-l duce la comuniunea cu Dumnezeu, la comensalia cu Acesta. Iar în cea de a doua fază, este vorba despre valența pedagogică și argumentativă a tiposului, prin care omenirea este învățată, purtată de mână de către acesta spre telosul propriu în chip teandric, și întărită prin semn concret că această mergere este posibilă. De aceea, tiposul nu dispare decât atunci și decât acolo unde se instaurează veșnicia.

Cu alte prilejuri am vorbit și am scris din perspectiva exegetului textului sacru și, de aceea, am ales pentru acum o temă menită să evidențieze, în forma concluziilor determinate de exegezele amintite, notele de specificitate și de pozitivitate a prezentei ediții jubiliare comparativ cu cele existente în limesurile secolului XX. Și cum este firesc determinat de titlul alocuțiunii,

¹ Material apărut în vol. *Primele mărturii despre Biblia Jubiliară 2001. Versiunea Arhiepiscopului Bartolomeu Valeriu Anania*, ediție îngrijită de Arhid. Ștefan ILOAIE, Ed. Renașterea, Cluj-Napoca, 2003, pp. 41-50.

prima concluzie cu caracter general (deci se aplică la orice traducere românească și nu numai!), este: textul sacru nu se lecturează, ci cu textul sacru se dialoghează. Fiecare tipos biblic ți se dăruiește ca un pedagog dispus să te conducă pe calea veșniciei, depinde doar de tine dacă reușești să-l detașezi de zgura timpului și să-l accepți în strălucirea doxologică a înveșnicirii sale ce aprinde inima spre luminarea minții și spre înțelegerea rostirii sale în substanța sa logică.

Dialogarea cu textul sacru nu se poate realiza atâta vreme cât ținem mintea încartiruită în criteriile temporalității, ea trebuie deschisă transcenderii reflectate de înțelegerea cu inima. Evreii nu făceau un simplu exercițiu de istorie în momentul în care povesteau sau citeau Scripturile, ei evidențiau prin acestea realitatea lucrării lui Dumnezeu în creație, adică dădeau zgura timpului jos de pe evenimențialitatea istorică și intrau în starea de dialogare reală cu divinitatea. Lectura era o veritabilă rugăciune.

Ediția de față oferă în introducerile isagogice elementele necesare atemporalizării mesajului revelat, iar notele infrapaginale te poartă și în sfera gândirii patristice, a gândirii care, prin exegeza sa, a dezgolit Logosul spre a noastră vedere și înțelegere. Ar fi extraordinar ca cititorul avid de dialogare-personalizare să recurgă la lectura fundamentelor patristice, acestea l-ar duce și mai mult spre întruparea Scripturilor, spre spiritualizarea fapturilor și spre mărturia vie a adevăratei înțelegeri cuceritoare a veacului pentru veșnicie.

Textul sacru este cântul sufletului care a auzit glasul Domnului, este strălucirea cea dintâi a văzătorului de Dumnezeu și cadrul în care putem înțelege că istoria trebuie privită totdeauna în conexiune cu metaistoria, înțeasă ca paradigmă și desăvârșire liturgic trinitară.

Prezenta ediție românească a textului sacru ne oferă posibilitatea de a ne întâlni, la început de mileniu, cu structura restaurată a textului inspirat, din punctul de vedere al conținutului după Septuaginta, fapt caracteristic pentru mediul eclezial ortodox, iar ca formă, după structurile textului măsoretic. Din cadrul acestei perspective, am remarca însă câteva elemente valorice aparte care disting munca de traducător a IPS Bartolomeu Anania de cea a înaintașilor: restaurarea formei a fost realizată ținându-se cont de sursa principală a acțiunii de traducere; la restaurarea conținutului s-a

făcut o corecție în cadrul eşantionului de nume proprii (care firesc nu se traduc) revenindu-se la forma lor originală iudaică; metrica poetică a reaşezat lungimea şi încărcătura versului în conformitate cu specificul liricii ebraice evidenţiind în chip fericit structurile, spunem noi, subiectelor „esențializate”, prin care discursul liric îl mută pe cititor în sfera lecturii realizate în interacție spirituală cu obiectul şi subiectul primar al textului.

M-aş opri puţin asupra grupului de scrieri didactico-poetice care, la vremea potrivită, a apărut într-un volum separat. De data aceasta, aş dori să evidenţiez faptul că IPS Sa a reaşezat o anumită structurare matematică a braţelor componente ale diverselor paralelisme specifice poeziei ebraice: sinonimic, sintetic şi antitetic. În această textură lirică, poţi distinge cu uşurinţă nucleul ideatic ce se erijează pentru orice lector în summa pedagogică prin care poate intra într-o acţiune de întrerupere, circumscriindu-şi propria existenţă acestor structuri gnomiche. Această circumscriere nu este doar de factură cerebrală, ea angajează, în cazul liricii, fiinţa în integralitatea forţelor sale de receptare-prelucrare. Eşti cuprins în starea răpirii spirituale generate de hora-înălţare, generată, la rândul ei, de concurenţa esenţelor logosice ale zicerilor sapienţiale. Nuanţa de apropiere de o poetică structurală şi tonal eminesciană indică faptul că acest eşantion didactico-poetic a fost receptat în spiritul lirismului adecvat neamului căruia îi este oferit ca fericire. Autorul este o fiinţă realmente deschisă revelaţiei poetice, dar ce înseamnă aceasta în cazul unei diortosisi de stih davidic? Înseamnă o capacitate specială de transcendere a istoricităţii stricte evocate de David şi implicit o intrare în dimensiunea perenă a regalităţii acestuia, perenitate realizată ca transcendere prin însumarea sa în desăvârşita regalitate a lui Hristos, Mesia din casa lui David. Observăm, aşadar, că poezia devine un mediu de liniştire a sufletului şi de desfătare a minţii în mrejele cunoaşterii care liberează şi responsabilizează omul pentru o manifestare susţinut doxologic liturgică.

Revelaţia exprimată în chip poetic are o notă aparte de receptivitate. Tonul liric, mai mult decât cel epic, are capacitatea de a cuprinde fiinţa umană în întregime într-un fior sacru, sfinşitor, coboară har peste cel dăruit cu har. De aceea, vorbim în cazul revelaţiei poetice de cel puţin două trepte ale realizării actului cunoaşterii: despre treapta răpirii în Duhul şi despre treapta înţelegerii cu inima. Nu ştiu ceea ce am văzut, ceea ce am auzit,

nici ceea ce s-a suit în inima mea, știu doar că, ridicat fiind, am văzut, am auzit, am simțit ceea ce este minunat. Taina aceasta mare este, este taina creștinătății și tănuirea creștinului în inima lui Dumnezeu. Lirica biblică este o culme a rostuirii cuvântului revelat în structurile liturghiei veșnice. Este matricea adunării noastre din risipire. Și iată de ce: când auzim mărturia narată a vremilor trecute, mintea o iscodește și ne iscodește; când auzim cântul revelației, inima se cucerește de har și duhul omului se liniștește ca dar. Exemplul cel mai accesibil ni-l oferă citirea în paralel cu recenzia sinodală a textului, cum ar fi, de pildă, intervenția lui Elihu din cartea *Iov*.

„Da, inima din mine sub cer s-a scuturat
și-a curs locul ei.

Auzi, ascultă-n iureș a Domnului mânie,
cum cercetarea-l iese din gură ca un tunet.”

(*Iov 37*, în versiunea IPS Bartolomeu)

„Și din pricina aceasta, inima mea se zbuciumă și se zbate din locul ei.
Ascultați bubuitul glasului Său și tunetul care iese din gura Sa”

(*Iov 37* conform textului sinodal)

Traducerea Bartolomeu Valeriu Anania atrage sufletul spre un timp de mister, spre misterul inițiat, promotorul acțiunii reiese cu multă ușurință că este Dumnezeu, pe când în textul sinodal, dacă demajusculăm formele pronominales, cel care tună este glasul inimii. Totuși, om sub vreme fiind, versul se apropie de ritmul shakesperian și de melosul doinei, autorul alege din paleta semantică a termenului „etarahthi” sensul cel mai apropiat construcției lirice. Ca formă literală, traducerea se desprinde de cuvântul grec și urmărește dezvoltarea ideatică, bine știut fiind faptul că doar târziu s-a realizat împărțirea în capitole și versete, altfel textul cărții *Iov* era o suită de ode. Fiecare traducător alege calea, nu toți sunt ca evreii care, în meticulozitatea lor, au numărat cuvintele și semnele. Dar când ești răpit cu inima vorbește, revelează taina și mintea e mută.

Ediția de față este prima ediție structurată după tiparul edițiilor moderne ale Bibliei, în unele puncte (prin intermediul notelor infrapaginale) realizează chiar aspectul de ediție critică, citând diverse forme întâlnite în unele surse primare prin intermediul cărora ni s-a transmis cuvântul revelat. De aceea, spunem despre prezenta ediție că oferă „elemente noi pentru o

lectură esențializat orientată teologic², adică, are note isagogice și elemente mistagogice menite a oferi cititorului comentarii teologice latente (apud).

În clipa în care vorbesc despre o orientare esențializat teologică, mă gândesc la ceea ce se întâmplă în lumea exegezei și criticii biblice de vreo trei secole încoace. Văd cum omul caută pe om și nu pe Dumnezeu în Scripturi. Nepotriviri cronologice, presupuse divergențe dogmatice, dominante pesimiste și cruzimi războinice. De ce oare? Pentru că omul modern vorbește mai mult ca să se audă pe sine, nicidecum ca să fie auzit și să-L audă pe Dumnezeu rostindu-Se din fapte pentru fapte. Impune logica sa ca singur sistem posibil de afirmare axiologică a lui Dumnezeu, impune axiomele gândirii sale lui Dumnezeu. Ce schimbă aceste *comentarii teologice latente* în mintea cititorului de azi? Ele îl conduc spre înțelegerea textului în sacralitatea sa înțeleasă ca și consecință determinată de sursa primară a acestei revelații, de singurul Sfânt cu adevărat, de Dumnezeu. Mă refer la acele note infrapaginale care nu au menirea de a face din text un element real de ediție critică, adică la cele care marchează deosebirile dintre masoretic și septant, ci la cele de conținut mistagogic, de pildă, la cele care dezvoltă sensul autentic al lui *zeteo* – a-L căuta pentru a-L găsi. Astfel, acest tip de note de conduce spre căutarea cea mântuitoare, spre căutarea lui Dumnezeu și spre aflarea Lui dincolo de aceste *tipoi* ce se găsesc rostuite în Scripturi spre luminarea vederii noastre care, în cazul ediției de față, modelate în structuri similare Bibliei de la Ierusalim, este sin-opsis prin intermediul coloanei verticale cu indici de text în care se marchează locurile paralele din cărțile anterioare sau posterioare celei în cauză.

Traducătorul ne descoperă astfel faptul că, în cadrul acestei munci istovitoare și totuși mângâietoare și mântuitoare, nu este suficient să te manifesti ca literat sau poet, ci trebuie să te dăruiești umbririi Duhului, să te circumscrii condiției profetice, pentru ca să poți pipăi sensul ce se află dincolo de cuvinte. Este în fapt vorba despre un dialog cu structura logică a texturii, un dialog cu însuși Logosul.

² Doina CURTICĂPEANU, în vol. *Primele mărturii despre Biblia Jubiliară 2001. Versiunea Arhiepiscopului Bartolomeu Valeriu Anania*, ediție îngrijită de Arhid. Ștefan ILOAIE, Ed. Renașterea, Cluj-Napoca, 2003.

Miracolul zămislirii cuvântului, ca formă de exprimare a aspectului personal al ființei umane, ne creează posibilitatea distingerii limesurilor în care se realizează și devine lucrătoare revelația percepută ca act de manifestare în istorie a structurii logice a Treimeii celei mai presus de ființă și deofință. Străfundurile ființei umane sunt locașul zămislirii cuvântului ca expresie a modului de participație sau de raportare a acesteia la o realitate activă existentă. Aceste străfunduri, fie ele cerebrale, fie cordice, sunt locul în care se realizează sfătuirea, distingerea aspectului axiologic al unui fapt deja viu sau în devenire. Aspectul axios-logos nu va transpare însă din exercițiul fonic decât atunci când lăuntricul, ca mediu al sfătuirii, se regăsește deplin în actul realizat de către cel sfătuit, adică atunci când se realizează în act omofonia dintre constituantele dihotomismului ființei umane. Cel mai comprehensiv exemplu în acest sens ni-l oferă acțiunea sau misiunea profetică. Voința personală este cuprinsă de focul obiectului revelației care, arzând, nu mistuie ci se desăvârșește prin acesta (*Jeremia* 20, 7 ș.u.; *Isaia* 6, 6 ș.u.). De aceea, în actul revelării, veșmântul logic se înfășoară în jurul ființei umane ca o togă anastasică ce-i deschide acesteia ușa de la camera ospățului mirelui spre o chemare-întrare întru cele mai adânci și necuprinse taine ale dumnezeirii, întru adevărata sfătuire din care, haric, se realizează ca act potențiala asemănare cu Dumnezeu. Sfătuirea din Treime este mediul agapic al comunicării – cuminecării – ființei celei una între cele trei persoane, dar prin cuminecare ea este și o revărsare a Sa înspre rațiunea dialogică a creației, înspre om. În acest sens, aghiograful se învrednicește de părtășia reală la dialogul din Treime și prin sine ne atrage și pe noi la această fericită sfătuire. Revelația este, astfel, modul în care Cuvântul în chip chenotic se lasă cuprins ca Sfătuitoare de cuvântul nostru pentru a deveni ai Lui. Latura spirituală a ființei umane trăiește real stadiul său euharistic, ca împărtășire cu Cuvântul, în această cuprindere din care se zămislește cuvântul cel ziditor pentru sine.

De aceea, acțiunea de traducere a textului revelat este în fapt o revelare a modului în care Cuvântul se întrupează încă o dată pentru noi în lăuntricul sfătuirii ființei noastre. Ea este o acțiune de apropiere a noastră de omofonia Treimică prin alăturarea noastră la doxologia angelică ca manifestare a firescului ontosului creat pentru înveșnicire. În acest sens, cuvântul revelat

poate avea trei structuri sau niveluri de exprimare potrivite convergențelor actului cognitiv uman: expunerea istorică, expunerea profetică și expunerea doxologică sau timpul în care arhonții prometeici cântă cu noi din frumusețe izvorul sau izvoditorul acesteia. Dar aceste trei trepte ale cuvântului revelat nu sunt altceva decât trei vârste ale creșterii cuvântului nostru spre chipul desăvârșirii lui Hristos sau spre armonia logosică a creației. Ele sunt etapele reasezării noastre în firescul propriu care era dobândit ca dat creațional potențial și care avea menirea ca în teandrie să devină act. Traducătorul ne apare astfel ca cel prin care noi ne deschidem modelării sinelui de către Cel prin care viem și suntem, de către Logosul Hristos. El este cel mai întâi modelat. Munca sa nu este o lucrare pentru sine, fiindcă el deja a înțeles, ci o lucrare-revelare pentru ceilalți, o lucrare-sfătuire, o acțiune de atragere a noastră în sferile sfătuirii sau a dialogului real cu Sfătuitorul. Libertatea persoanei invocă cele trei stadii ale cuvântului revelat, fiindcă în acestea ea devine o acțiune manifestă și mărturisitoare. Expunerea istorică e vremea auzirii, expunerea profetică este timpul uimirii, iar expunerea doxologică este cântul veșnicului frumos euharistic ce se dăruiește neîncetat omului pentru o nouă dăruire spre zămislire. Cuvântul omului în acest stadiu este extrem de simplu, prin faptul că este în formă teandrică, este „Fie!”, expresie a dăruirii libere și deplin conștiente suflării Duhului prin care Hristos ia chip în noi spre o continuă revelare.

În ce constă, așadar, această circumscriere? Profeții făceau accesibilă vestirea divină a contemporanilor lor, găseau cele mai adecvate forme de exprimare pentru ca să întoarcă inima poporului spre Dumnezeu. Tot astfel este și traducătorul sau diortositorul textului sacru, el trebuie să realizeze căile de acces ale cuvântului spre inima lectorului, pentru ca acesta să intre în planul dinamic și restaurator al întrupării lui. Or, în cazul ediției de față, spun cu toată convingerea că acest fapt se realizează. Cred că este suficient să vă amintesc de notele care te duc în cadrul literaturii naționale de culme sau cele care te poartă spre sfera pelerinajului de la mănăstirile românești și atunci vom înțelege cum traducătorul găsește cele mai adecvate forme de a te cuprinde într-o unitate pnevmatic oikoumenică, într-o liturghie cosmică din care ieși alături de cel care te face să vezi și să trăiești în slujirea lui „alter Christus”, alungând nimicnicia lui „antichristus”.

Astfel, textul ne apare ca un cuceritor, cucerește mințile pentru ca ființa umană să se dăruiască transcenderii în cadrul restaurării sale prin cuvânt.

Cadrul istoric în care textul a fost revelat devine un plan secundar, trecutul devine prezent, iar prezentul, pregustare a viitorului. Voi exemplifica prin *Psalmul* 102:

„Binecuvintează, suflete al meu, pe Domnul,
și toate cele dinlăuntrul meu
să binecuvinteze numele cel sfânt al Lui”.

Autorul este David, dar textul în sine comportă o notă evident metaistorică, iar prin notele din Sfântul Ioan Hrisostom și Sfântul Grigorie de Nazianz, apare ca o reală Evanghelie prin care devenim conștienți de aspectul recapitulativ al jertfei lui Hristos. Structura și conținutul notelor relevă o dimensiune adesea apologetică, ele pot fi alăturate teologisirii părintelui Stăniloae din subtextul Filocaliei. Aceeași tensiune înălțătoare reiese din reluarea formelor pronominale din dativ: Ție, Dumnezeuule, Ți se cuvine... în grecește fiind doar „Soi preprii imnos, o theos, en Sion...”, fapt care certifică încă o dată dimensiunea spirituală a evenimentului liric.

Textul versiunii prezentate are o notă aparte de universalitate. Iar când spun universalitate, de data aceasta, mă refer strict la arealul cultural românesc și doresc să marchez faptul că vocabularul folosit este acceptat deopotrivă de toate categoriile culturale ale neamului nostru, sunt cuvinte înțelese și astfel mult mai accesibile întrupării lor. Ele îți creează conștiința realității dialogului, personalizându-te.

IPS Sa ne învață, în multe din citările infracapitale și prin intermediul locurilor paralele, cum să realizăm un dialog autentic cu textul sacru pentru a ieși din câmpul lecturii ca ispitire și pentru a intra în sfera lecturii dialog-sfătuiră cu Logosul spre încorporarea noastră în trupul Lui mistic și spre înveșnicire, singura adevărată biruință.

STUDIILE BIBLICE ROMÂNEȘTI.

Preocupări și direcții de cercetare

Tratatele importante de teologie biblică încep să apară în teologia românească abia în secolul XX. Am oprit pentru o expunere sintetică, recurgând la prezentarea celor mai importanți bibliști și a activității acestora. Înainte de toate, aș invoca figura celui mai asiduu căutător al lui Hristos în Vechiul Testament, părintele Nicolae Neaga, precum și a rectorului-martir Liviu Galaction Munteanu, din a căror operă amplă voi prezenta numai compendiile de teologie biblică.

Părintele Nicolae Neaga¹ (26 iulie 1902 – 2003) a fost titularul catedrei de Studiul Vechiului Testament, Arheologie biblică și Limbă Ebraică la Facultatea de Teologie Ortodoxă din Sibiu între 1936-1980; el a fost, de asemenea, rector al Institutului Teologic de Grad Universitar din Sibiu între 1946-1952. Este co-autor al manualului de *Studiul Vechiului Testament* – manual pentru institutele teologice, ed. I, 1956, ed. a II-a revizuită 1985. El a tradus și comentat toate scrierile canonice ale Vechiului Testament, a abordat în diverse studii problema scrierilor *anaghiinoscomena* (deuterocanonice), precum și problema literaturii intertestamentare. Voi prezenta succint elementul de noutate al lucrărilor elaborate de părintele Neaga, comparativ cu cele existente în învățământul timpului său. A fost preocupat în chip deosebit de hristologia Vechiului Testament, pe această temă elaborând următoarele lucrări: *Profețiile mesianice ale Vechiului Testament*,

¹ Pentru mai multe informații, vezi articolul „NICOLAE NEAGA” în pr. Mircea PĂCURARIU, *Dicționarul teologilor români*, Ed. Univers Enciclopedic, București, 1996, pe <http://www.teologiromani.org>. A se vedea de asemenea lucrarea *Contribuții transilvane la teologia ortodoxă*, Sibiu, 1988.

Sibiu, 1929; *Contribuții la luminarea textelor mesianice din cartea Facerii*, Sibiu, 1930; *Profețul Daniel despre Hristos*, Sibiu, 1933; *Hristos în Vechiul Testament*, Sibiu, 1944. Lucrările oferă o perspectivă exegetică patristică, părintele Neaga apelând direct la *PG* și la *PL*, desigur cu elementele necesare integrării lucrărilor sale în categoria tratatelor de specialitate occidentale. Și-a îndreptat atenția înspre valoarea socială a Vechiului Testament, înspre conexiunile existente între Vechiul Testament și Coran, înspre studiul arheologiei, geografiei și cultului iudaic, folosind de asemenea în opera exegetică poziția critică la zi privind anumite scrieri biblice. Activitatea sa numără 17 cărți, 406 studii de specialitate și 267 ediții critice. Ultima categorie reflectă în chip obiectiv importanța sa operă teologică și culturală. El analizează operele marilor teologi occidentali, precum: L. Dennenfeld, I. Goertsberger, Eissfeldt, W. F. Allbright, Oessterley, Brattonis, Lods e.a., dovedind faptul că teologia românească urmărea cu seriozitate operele de specialitate contemporane și subliniind, prin aceasta, importanța teologiei românești în contextul teologiei și spiritualității europene.

Părintele Liviu Galaction Munteanu² (16 mai 1898 – 8 martie 1961) a obținut titlul de doctor în teologie la Cernăuți în anul 1924, a fost profesor la Academia Teologică Ortodoxă, devenită mai târziu Institutul Teologic Ortodox din Cluj-Napoca, între 1924 și 1952, an în care această instituție a fost închisă de regimul comunist. Părintele L. G. Munteanu a fost închis din cauza întocmirii unei programe analitice pentru predarea religiei în școlile laice. Lipsit de ajutorul Bisericii care îi ceruse să realizeze această programă școlară, după teribile suferințe fizice și psihice, a murit în închisoarea de la Aiud ca un vrednic mărturisitor al Ortodoxiei. În timpul regimului comunist, operele sale au fost indexate, citarea lor fiind interzisă. O mare parte din studiile sale se regăseau, însă, în edițiile manualului de *Vechiul Testament* din 1956 și 1985. Opera sa va fi editată mai târziu.

Deși era specialist în Noul Testament, Părintele Liviu Galaction Munteanu a făcut cercetări importante și în domeniul Vechiului Testament. Lucrările sale caută să evidențieze importanța Vechiului Testament pentru

² A se vedea articolul „LIVIU GALACTION MUNTEANU” în pr. M. PĂCURARIU, *op. cit.*, pe <http://www.teologiloromani.org/>. A se vedea de asemenea lucrarea *Contribuții transilvane la teologia ortodoxă*, Sibiu, 1988.

creștinism și să precizeze poziția ortodoxă cu privire la critica biblică cea mai recentă. Vom insista aici asupra operelor celor mai reprezentative pentru argumentarea celor două direcții enunțate. El a elaborat un amplu studiu intitulat *Vechiul Testament și creștinismul*, apărut la Cluj în 1937, unde afirmă funcția tipologică a rescriptului vechitestamentar pentru teologia nou-testamentară. În dezvoltarea studiului, el combate „părerile celor care susțin că trebuie renunțat la Vechiul Testament, opinii pronunțate de adepții ateismului teoretic și puse în practică de adepții ateismului practic aflat într-o continuă ascensiune”³. „Sub forma liberalismului modern observăm o slăbire tot mai pronunțată a surselor creștinismului”⁴. Demonstrația liberalismului este combătută punct cu punct, după care părintele concluzionează: „Vechiul Testament nu se confundă cu literatura poporului evreu, ci rămâne o istorie a Revelației divine, în maniera de interpretare a Mântuitorului”⁵. Lucrarea poate fi considerată primul studiu românesc de apologia Vechiului Testament care corespunde exigențelor cercetării științifice moderne. Poziția sa față de critica biblică modernă este exprimată în lucrările: *Istoria creației în lumina cercetărilor biblice*, Cluj, 1929; *Pentateuhul în fața criticii moderne*, Cluj, 1937; *Paradisul biblic. Căderea protopărinților în păcat. Studiu exegetic*, Cluj, 1939. Folosind tehnicile exegetice moderne și făcând recurs la teologia patristică, autorul stabilește punctele dogmatice ortodoxe și felul în care acestea răspund interogațiilor criticii moderne. Poziția teologilor ortodocși față de aceste teorii, spre exemplu, față de teoria surselor, este rezervată, aceste teorii constituind doar un obiect de studiu⁶. Liviu Galaction Munteanu s-a distins, în domeniul studiilor biblice, ca un veritabil model de teolog ce se înscrie, prin obiectivitatea sa analitică, în corpul teologilor europeni moderni.

La începuturile regimului comunist, în domeniul Vechiului Testament, o serie de teologi au desfășurat o importantă activitate de cercetare științifică: Ion Popescu-Mălăești, Vladimir Prelipceanu, Mircea Chialda, Nicolae

³ Pr. Liviu G. MUNTEANU, *Vechiul Testament și creștinismul*, Cluj-Napoca, 1937, p. 5.

⁴ *Ibidem*, p. 6.

⁵ *Ibidem*, p. 67.

⁶ IDEM, *Pentateuhul în fața criticii moderne*, Cluj-Napoca, 1937, p. 47.

Ciudin, Athanase Negoia, Ion Georgescu, Gheorghe F. Ciușeanu e.a. Operele lor au rămas principalele surse ale învățământului teologic românesc pentru o perioadă de aproximativ cincizeci de ani.

Liniile de studiu dezvoltate în deceniile 3-6 ale acestui secol reflectă faptul că teologia românească trecea printr-un proces de cristalizare, proces parțial stopat de puterea comunistă. Cu toate acestea, în sfera cercetării biblice vechitestamentare, următoarele direcții au fost realizate: compendii de introducere în studiul Vechiului Testament⁷; studii exegetice și revizii ale traducerilor existente ale cărților canonice⁸; compendii de arheologie biblică, geografia și istoria Țării Sfinte⁹; compendii de gramatică și limbă ebraică clasică¹⁰. Mai multe dintre acestea nu au văzut niciodată lumina tiparului, este cazul tratatului de *Teologia Vechiului Testament* realizat de profesorul Popescu-Mălăești, sau cel realizat de Athanase Negoia, care s-au păstrat în manuscris. Compendiul de teologie biblică al lui Athanase Negoia a apărut numai în 1992, deși fusese realizat în deceniul al patrulea. Aproximativ în aceeași perioadă, alți specialiști ai Vechiului Testament și-au desfășurat activitatea științifică, pe care o prezintă foarte succint în cele ce urmează.

Vasile Tarnavski¹¹ (16 dec. 1859 – 4 feb. 1945) a obținut titlul de doctor în teologie la Facultatea de Teologie din Cernăuți în 1886. El a urmat cursuri de specializare în Vechiul Testament și limbile semitice la Viena,

⁷ Pr. Vasile TARNAVSKI, *Introducere în sfintele cărți ale Testamentului Vechiu*, Cernăuți, 1928; pr. Vladimir PRELIPCEANU și colaboratorii, *Studiul Vechiului Testament*, manual pentru studenții Institutelor Teologice, București, 1955, 1985; pr. Nicolae CIUDIN, *Studiul Vechiului Testament* pentru Seminariile Teologice, București, Ed. IBMBOR, 1978. Se păstrează un curs în manuscris realizat de Pr. L. G. MUNTEANU, *Studiul Vechiului Testament*, care va fi publicat în curând.

⁸ Cățiva autori care s-au ocupat de această zonă: pr. N. NEAGA, pr. V. PRELIPCEANU și pr. Mircea BASARAB. Voi dezvolta pe parcurs opera lor.

⁹ Asemenea lucrări au fost realizate de: pr. V. TARNAVSKI, *Arheologie biblică*, Cernăuți, 1930; pr. Mircea CHIALDA, *Sacrificiile Vechiului Testament*, Caransebeș, 1941, precum și multe alte studii de specialitate în revistele noastre teologice.

¹⁰ Un singur compendiu a apărut, cel al pr. Athanase NEOGIA, *Elemente de gramatică ebraică*, București, 1946. Se păstrează însă în manuscris compendiile realizate de pr. Ioan POPESCU-MĂLĂEȘTI, Ștefan MUNTEANU și pr. M. CHIALDA.

¹¹ A se vedea articolul „VASILE TARNAVSKI” în pr. M. PĂCURARIU, *op. cit.*, pe <http://www.teologiromani.org>.

Breslau (azi Wrocław) și Berlin (1906-1932), a fost profesor titular de Vechiul Testament și Limba Ebraică la Facultatea de Teologie din Cernăuți; a predat teologie practică, aramaică, siriacă și arabă. Este considerat unul dintre cei mai importanți teologi români în domeniul Vechiului Testament. Lucrările sale sunt numeroase, dar amintim aici îndeosebi traducerile unor scrieri biblice însoțite de comentarii: *Der Prophet Haggai. Einleitung und Kommentar*, Viena, 1900 (Cernăuți, 1904); *Facerea, traducere și comentariu*, Cernăuți, 1907, *Ieșirea, traducere și comentariu*, Cernăuți, 1913; *Leviticul, Lévitique, traducere și comentariu*, Cernăuți, 1923. Două lucrări au rămas cele mai reușite din categoria lor pentru o perioadă îndelungată: *Introducere în Sfintele Scripturi ale Vechiului Testament* (Cernăuți, 1928, VIII + 656 p.) și *Arheologia biblică* (Cernăuți, 1930, 710 p.).

Ioan Popescu-Mălăești¹² (31 mar. 1874 – 3 apr. 1953) și-a obținut licența în teologie la Facultatea de Teologie din București, în 1898, și-a continuat studiile la Universitatea Germană din Strasbourg unde a obținut titlul de doctor în Litere și Filosofie în 1903. A fost profesor de Vechiul Testament, Arheologie Biblică și Ebraică la Facultatea de Teologie din București (1907-1939), decan al Facultății (1929-1933 și 1936-1938). A publicat o serie de traduceri, comentarii pe Vechiul Testament (*Audie* – 1906; *Ioil* – 1910; *Ecclesiast* – 1933), precum și probleme de isagogie și arheologie biblică (*Scurtă introducere în scrierile Vechiului Testament* – 1933; *Iov. Studiu introductiv* – 1935).

Vladimir Prelipceanu¹³ (20 feb. 1903 – 29 nov. 1990) a urmat cursurile Facultății de Teologie din Cernăuți (1925-1929), a obținut titlul de doctor în 1931, a urmat cursuri de specializare în Vechiul Testament și limbile semitice (ebraică, aramaică, siriacă, asiriană și arabă) la Universitățile din Viena, Berlin și Strasbourg (1932-1934). Profesor titular de Vechiul Testament la Institutul Teologic din Cernăuți între 1941 și 1948; începând din 1948, titular la Facultatea de Teologie din București, unde a

¹² A se vedea articolul „IOAN POPESCU-MĂLĂEȘTI” în pr. M. PĂCURARIU, *op. cit.*, pe <http://www.teologiromani.org>.

¹³ Vezi articolul „VLADIMIR PRELIPCEANU” în pr. M. PĂCURARIU, *op. cit.*, pe <http://www.teologiromani.org>.

rămas până la pensionarea sa din 1969. A dedicat o mare parte din studiile sale scrierilor profetice: *Profețul Avacum. Introducere, traducere și comentariu* (1934), *Vocațiunea la profeții Vechiului Testament* (1942-1943), *Ceva despre scrișul profeților Vechiului Testament* (1944/1945), *Aspecte sociale în scrierile profeților Vechiului Testament* (1946), *Profeții și profeții false după Vechiul Testament* (1949), *Pacea mesianică la profeții Vechiului Testament* (1954). Profesorul Prelipceanu s-a ocupat de asemenea de descoperirile arheologice, căutând să identifice importanța lor pentru înțelegerea Vechiului Testament: *Descoperirile din Teleilat-Gassul și importanța lor pentru Palestina preistorică* (1938), *Textele din Ras-Shamra și raportul lor cu Vechiul Testament* (1939). Amintim aici și manualul de Vechiul Testament care este încă folosit în Facultățile de Teologie: *Studiul Vechiului Testament. Manual pentru uzul studenților Institutelor Teologice*, București, 1952 (în colaborare cu N. Neaga și cu Gh. Barna).

Athanase Negoiaș¹⁴ (3 iul. 1903 – 1994), licențiat al Facultății de Teologie și Litere din București (1926- 1930), doctor în Teologie (1932) cu teza *Profețul Naum*; studii de specializare la *Ecole Biblique et Archeologique Française* din Ierusalim (1930-1932). Profesor de exegeza Vechiului Testament (1947-1948), membru al Asociației Orientaliștilor din România. Dintre lucrările sale pe Vechiul Testament, amintesc aici numai pe cele mai importante: *Sabathul Vechiului Testament*, București, 1935; *Teologia biblică a Vechiului Testament*, București, 1992. Trebuie să menționăm colaborarea sa la mai multe volume din colecția *Bibliotheca Orientalis*: *Gândirea feniciană în texte*, București (1979), *Gândirea hitită în texte*, București (1986). Atenția sa s-a îndreptat și spre scrierile recent descoperite: *Manuscrisele de la Marea Moartă, și studiile mai noi* (1960), *Descoperirea scrierilor gnostice. Manuscrisele copte de la Nag Hammadi* (1960) *Descoperiri de la Marea Moartă. Manuscrisele de la Qumran* (1962), *Problema învierii din morți în manuscrisele de la Qumran, și în literatura rabinică mai timpurie* (1962), *Dascălul dreptății în manuscrisele de la Qumran* (1962), *Dascălul dreptății. Cei doi mesia din manuscrisele de la Marea Moartă* (1962).

¹⁴ Vezi articolul „ATHANASIE NEGOTIAȘ” în pr. M. PĂCURARIU, *op. cit.*, pe <http://www.teologiromani.org>.

Justin Moisescu¹⁵ (5 mar. 1910 – 31 iul. 1986) și-a făcut studiile la Facultatea de Teologie din Atena (1930-1934), a urmat cursuri de specializare la Facultatea de Teologie Catolică din Strasbourg (1934-1936) și din nou la cea din Atena (1936-1937), unde a obținut titlul de doctor în 1937 cu teza *Evagrie Ponticul. Viața, scrierile, învățătura* (în limba greacă, Atena, 1937, 155 p.). Profesor de Noul Testament la Facultatea de Teologie Ortodoxă a Universității din Varșovia (1938-1939), titular la exegeza Noului Testament la Facultatea de Teologie din Cernăuți – Suceava, transferat, în 1946, la Facultatea de Teologie din București. În 12 iunie 1977, a fost ales patriarh al Bisericii Ortodoxe Române. Din activitatea sa de profesor de teologie, amintesc aici numai o lucrare esențială pentru hermeneutica biblică românească: *Sfânta Scriptură și interpretarea ei în opera Sfântului Ioan Hrisostom* (Cernăuți, 1942).

Nicolae Nicolaescu¹⁶ (6 nov. 1910 – 5 mar. 1977) s-a specializat în domeniul studiilor biblice la Facultatea de Teologie Catolică și Protestantă din Strasbourg (1935-1937), și-a obținut doctoratul în teologie la București în 1942, cu teza *Introducere în Epistola către Filipeni. Captivitatea Sfântului Apostol Pavel la Efes*. A predat Noul Testament și hermeneutică biblică ca asistent universitar la Facultatea de Teologie din București (1938-1946), profesor la Suceava (ian. 1947 – apr. 1948) și mai târziu la București (1948-1971); prorector (1952-1962) și rector (1949-1950 și 1962-1971) al Institutului. S-a ocupat îndeosebi de epistole: *Exegeza textului II Corinteni 12, 79*, (1938-1939) *Cronologia paulină* (1942); *Actualitatea Epistolei I către Corinteni a Sfântului Apostol Pavel* (1951); *Actualitatea Epistolei I a Sfântului Ioan Evanghelistul* (1953). Printre lucrările sale se numără și o prezentare a studiilor biblice în *BOR* (1971), un scurt istoric al traducerilor Sfintei Scripturi în limba română, precum și un manual (co-autor) de Studiul Noului Testament (1977).

¹⁵ Vezi articolul „JUSTIN MOISESCU” în pr. M. PĂCURARIU, *op. cit.*, pe <http://www.teologiromani.org>. Mai multe informații în pr. Stelian TOFANĂ (coord.), *Cercetarea noutestamentară românească: ghid bibliografic*, Ed. Alma Mater, Cluj-Napoca, 2004, pp. 289-298.

¹⁶ Vezi articolul „NICOLAE NICOLAESCU” în pr. M. PĂCURARIU, *op. cit.*, pe <http://www.teologiromani.org>. Mai multe informații în pr. S. TOFANĂ, *op. cit.*, pp. 299-316.

Grigorie Marcu¹⁷ (7 dec. 1911 – 21 ian. 1987) a absolvit cursurile Facultății de Teologie din București (1929-1932) și Cernăuți (1932-1933). A urmat cursuri de specializare în Noul Testament la Facultatea de Teologie Ortodoxă din Atena (1933-1934), precum și la Breslau (1934-1936); doctor în teologie la Cernăuți în 3 iunie 1939. A predat Noul Testament la Academia Teologică din Sibiu începând din 1946. A colaborat la realizarea unui manual de Noul Testament pentru studenții Facultăților de Teologie (1954). Dintre numeroasele sale studii, amintesc aici unul deosebit de important: *Procesul Mântuitorului. Un studiu juridic și teologic* (Sibiu, 1945).

Stadiul studiilor biblice în perioada comunistă. Această perioadă a determinat o diminuare a activității de cercetare în domeniul studiilor biblice. Pregătirea personalului de cult a fost restrânsă la câteva centre universitare, dintre care unul singur avea dreptul de conducere de doctorat¹⁸, centru care pregătea un foarte mic număr de candidați. Din acest motiv, în perioada 1950-1989 au apărut numai trei teze de doctorat¹⁹. Studiarea limbilor clasice a scăzut considerabil, numărul de cursuri de limbă ebraică și greacă fiind redus, s-a limitat foarte mult accesul la izvoare. Bibliografia de specialitate din Occident era inaccesibilă studenților. Cu toate acestea, între 1956 și 1964 au fost publicate multe studii privitoare la descoperirile de la Qumran. Amintim aici numai câțiva bibliști care și-au desfășurat activitatea în această perioadă.

¹⁷ Vezi articolul „GRIGORIE MARCU” în pr. M. PĂCURARIU, *op. cit.*, pe <http://www.teologiromani.org>. Mai multe informații în pr. S. TOFANĂ, *op. cit.*, pp. 317-400.

¹⁸ Numărul facultăților de teologie a fost limitat la două: București și Sibiu. Seminariile au fost limitate la șase: București, Cluj, Craiova, Caransebeș, Buzău, Neamț. Coordonare de doctorat avea numai Facultatea de Teologie din București.

¹⁹ Pr. Dumitru ABRUDAN, „Creștinismul și mozaismul în perspectiva dialogului interreligios”, în *MA*, 1-3/1979, pp. 59-190; pr. Emilian CORNIȚESCU, „Descoperiri arheologice în Țara Sfântă în ultimii 50 de ani (1920-1970) și raportul lor cu Vechiul Testament”, în *ST*, 7-8/1982, pp. 461-562 și 9-10/1982, pp. 617-681 și pr. M. BASARAB, *Cartea Profeției Amos. Introducere, traducere și comentariu*, în *ST*, 510/1979, pp. 397-571.

Ioan Mircea²⁰ (n. 19 sep. 1903) a obținut titlul de doctor în teologie în 1973 cu teza: *Prima epistolă a lui Petru: introducere și comentariu*. Operele sale privesc mai ales probleme de practică canonică, liturgică și duhovnicească care își au izvorul în scrierile nou-testamentare: *Învățătura despre Biserică în Evanghelie privită interconfesional* (1955); *Cei șaptezeci de ucenici ai Mântuitorului și problema ierarhiei bisericești* (1968); *De ce îi venerăm pe sfinți?* (1980); *Biserica și lucrarea ei după Noul Testament. Har și harisme - iconomi ai Tainelor și harismatici* (1982). O lucrare deosebit de utilă este *Dicționarul Noului Testament* (apărut 1984).

Mircea Chialda²¹ (30 iun. 1913 – 8 dec. 1991) a obținut titlul de doctor în teologie cu teza: *Sacrificiile Vechiului Testament*. Din 1944, profesor titular de Vechiul Testament și Ebraică la Academia Teologică din Caransebeș. Transferat la București în 1948, profesor titular în 1970, prorector (1971-1973), rector (1973-1979) al Institutului. Una dintre temele care l-au preocupat a fost unitatea Sfintei Scripturi, de aceea unele din studiile sale privesc teme de interes comun pentru cele două Testamente, sau, cel puțin, care pot facilita întâlnirea acestora: *Ebed Iahve* (1940), *Melchisedec, preotul rege din Salem*, (1946), *Canonul Sfintei Scripturi în Bisericile vechi-catolice* (1972), *Raportul dintre Vechiul și Noul Testament (Unitatea Sfintei Scripturi)* (1981), *A doua venire a Mântuitorului Iisus Hristos (Parusia)* (1983), *Preacinstirea Maicii Domnului* (1983), *Învățătura despre Sfânta Scriptură* (1984).

Emilian Cornițescu²² (n. 3 ian. 1941) a urmat cursuri de specializare în aramaică, ebraică biblică și ebraică modernă la Universitatea Ebraică din Ierusalim (1974-1975). Începând din 1985, titular al cursului de Vechiul Testament la Facultatea de Teologie din București. Printre studiile sale, găsim lucrări care identifică în Vechiul Testament argumente pentru practica liturgică a Bisericii: *Profeții Vechiului Testament despre preoție* (1967); *Temeiuri ale preacinstirii Maicii Domnului în Vechiul Testament* (1980); *Cinstirea sfinților*

²⁰ Vezi articolul „IOAN MIRCEA” în pr. M. PĂCURARIU, *op. cit.*, pe <http://www.teologiromani.org>. Mai multe informații pr. S. TÔFANĂ, *op. cit.*, pp. 281-288.

²¹ Vezi articolul „MIRCEA CHIALDA” în pr. M. PĂCURARIU, *op. cit.*, pe <http://www.teologiromani.org>.

²² Vezi articolul „EMILIAN CORNIȚESCU” în pr. M. PĂCURARIU, *op. cit.*, pe <http://www.teologiromani.org>. A se vedea de asemenea site-ul oficial al instituției sale, Facultatea de Teologie din Constanța: <http://www.univ-ovidius.ro/teologie>.

după Sfânta Scriptură și Sfânta Tradiție (1980); *Prefigurări ale Sfintei Cruci în Vechiul Testament* (1982); *Întreita slujire a Mântuitorului Hristos după Vechiul Testament* (1983); *Sensul rugăciunii după Vechiul Testament* (1983). El a fost de asemenea interesat de problemele de morală și fundamentul lor vetero-testamentar: *Concepția despre prietenie în cărțile didactice ale Vechiului Testament* (1967); *Raporturile dintre părinți și copii după cărțile didactice ale Vechiului Testament* (1969). Amintim, de asemenea, manualul de *Arheologie biblică* aflat încă în uzul studenților (București, 1994, în colaborare cu D. Abrudan).

Dumitru Abrudan²³ (n. 29 aug. 1938) a obținut titlul de doctor în Teologie în 1978, cu teza *Creștinismul și mozaismul în perspectiva dialogului interreligios*. Interesul profesorului Abrudan pentru Vechiul Testament în ansamblul lui este evident în paleta largă de lucrări publicate, care tratează toate scrierile canonului biblic, precum și scrierile *anaginoscomena*, apocrifele și alte scrieri înrudite tematic: *Cărțile anaginoscomena ale Vechiului Testament după traducerea românești* (1962); *Dreptatea și pacea în cartea Psalmilor* (1963); *Mântuirea și sensul ei comunitar în scrierile profetice ale Vechiului Testament* (1975); *Cărțile apocrife ale Vechiului Testament* (1983); *Cartea Iov și valoarea ei antropologică*, în *MB*, 1-2/1984, pp. 7-20; *Filon din Alexandria și însemnătatea sa pentru exegeza biblică vechi testamentară* (1985); *Iosif Flaviu, istoric al epocii intertestamentare. Importanța sa pentru cunoașterea contextului în care a apărut creștinismul* (1997).

Vasile Mihoc²⁴ (n. 13 mar. 1948) și-a luat doctoratul la Institutul Teologic din București în 1983 cu teza *Epistola către Galateni. Studiu introductiv, traducere și comentariu*. Profesor titular de Noul Testament începând cu 1 octombrie 1983. Articolele sale vizează îndeosebi chestiuni dogmatice înrădăcinate în scrierile neo-testamentare: *„Fiul Omului” după Noul Testament* (1973); *Unitatea creștinilor în Hristos și prin Biserică după Epistola*

²³ Vezi articolul „DUMITRU ABRUDAN” în pr. M. PĂCURARIU, *op. cit.*, pe <http://www.teologiromani.org>.

²⁴ Vezi articolul „VASILE MIHOC” în pr. M. PĂCURARIU, *op. cit.*, pe <http://www.teologiromani.org>. Mai multe informații pr. S. TOFANĂ, *op. cit.*, pp. 441-452. A se vedea și site-ul oficial al instituției unde predă în prezent, Facultatea de Teologie Ortodoxă din Sibiu: <http://www.ultsibiu.ro/ro/facultati/teologie>.

către Efeseni a Sfântului Apostol Pavel (1976); *Eclesiologia Noului Testament* (1977); *Dumnezeu, Unul în Ființă și întreit în Persoane* (1981); *Omul, chip și asemănarea lui Dumnezeu, deși poartă ranele păcatelor* (1981). Părintele Vasile Mihoc desfășoară în prezent o activitate de cercetare foarte bogată, o participare de dată recentă fiind cea de la Colocviul Biblic Internațional pe tema traducerii Sfintei Scripturi organizat de Institutul Saint Serge din Paris, în februarie 2008.

Decembrie 1989 a însemnat renașterea studiilor biblice. În condițiile democrației postdecembriste, vechile Facultăți de Teologie Ortodoxă au fost redeschise. În prezent funcționează șaisprezece. Au fost publicate unele lucrări absolut necesare pentru desfășurarea procesului de învățământ teologic: D. Abrudan și E. Cornițescu, *Arheologia Biblică*, București, 1994; *Limba Ebraică Biblică*, București, 1996. Prin inițiative private, apar lucrările: Ar. Negoiaș, *Teologia Vechiului Testament*, București, 1992; Petre Semen, *Sfânt și Sfințenie în Vechiul Testament*, Iași, 1993; *Arheologia Biblică*, Iași, 1994; *Curs de Limbă Ebraică*, Iași, 1993; Ioan Chirilă, *Cartea Profetului Osea – breviarum al gnozeologiei Vechiului Testament*, Cluj-Napoca, 1999; *Mesianism și apocalipsă în scrierile de la Qumran*, Cluj-Napoca, 1999. Au fost susținute mai multe teze de doctorat; aceste lucrări au făcut posibilă alinierea exegezei biblice românești la nivelul studiilor biblice de specialitate din Occident. Inserez aici o scurtă prezentare a teologilor care și-au desfășurat cea mai mare parte a activității de cercetare după căderea regimului comunist:

Petre Semen²⁵ (n. 9 oct. 1949) și-a luat doctoratul în Teologie la București, în anul 1993, cu teza *Învățătura despre Sfânt și sfințenie în scrierile Vechiului Testament*. Este profesor de Vechiul Testament la Facultatea de Teologie din Iași, începând cu anul 1990. Dintre lucrările sale amintesc aici: *Semnificația expresiei „lomi lahve” – ziua Domnului la profetii Vechiului Testament* (1979), *Sfințenia lui Dumnezeu și sfințenia oamenilor* (1992).

²⁵ Vezi articolul „PETRE SEMEN” în pr. M. PĂCURARIU, *op. cit.*, pe <http://www.teologie-romani.org>. A se vedea de asemenea site-ul Facultății de Teologie Ortodoxă din Iași, unde predă în prezent: <http://www.teologie.uaic.ro/default.php?t=site&pgid=38>.

Stelian Tofană²⁶ (n. 2 apr. 1958), licențiat al Institutului Teologic Universitar din Sibiu, cu lucrarea *Al patrulea Sinod Ecumenic de la Calcedon și importanța sa*. Cursuri de doctorat la București, secția biblică – Noul Testament (1983-1986), cursuri de specializare la Facultatea de Teologie Evanghelică a Universității «Friederich Alexander» din Erlangen-Nurnberg. A obținut titlul de doctor în Teologie la București, cu teza *Iisus Hristos – Arhiereu veșnic, după Epistola către Evrei* (1996). A predat Noul Testament la Facultatea de Teologie din Cluj-Napoca începând din anul 1990, profesor din 2000. Dintre lucrările sale, amintesc aici: *Introducere în studiul Noului Testament: I. Text și canon. Epoca Noului Testament* (1997); II. *Evanghelia după Matei și Marcu. Documentul Quelle* (2002); III. *Evanghelia după Luca și Ioan. Problema sinoptică* (2003); *Simbolism și sacramentalitate în Evanghelia a IV-a* (2003). Începând din 2002, este membru al Organizației Biblice Internaționale «Studiorum Novi Testamenti Societas» (SNTS).

Ioan Chirilă²⁷ (n. 7 feb. 1962), licențiat al Institutului Teologic Universitar din Sibiu, cu lucrarea *Ființa harului din perspectivă interconfesională*. A urmat cursuri de doctorat în Istorie modernă universală la Facultatea de Istorie și Filosofie din Cluj-Napoca (1991-1996), cu teza *Relații cultural-ecclesiale româno-ebraice în Transilvania – secolele XVIII și XIX* (în curs de finalizare). Cursuri de doctorat în teologie la Sibiu (1992-1998), obținând titlul de doctor în teologie în anul 1999, cu teza *Cartea profetului Osea – introducere, traducere, comentariu și teologia cărții*. Cursuri de specializare în Ebraică la Institutul de Asirologie și Babilonică din Budapesta (1992-1993), bursier al Universității din Tel-Aviv (1994-1995), studiind în același timp la Institutul Goren-Goldstein, Ecole Biblique de Jérusalem, Studium Biblicum Franciscanum de Jérusalem, precum și la Arhivele Sionismului. Stagii de documentare în Israel și Grecia (1996, 1997, 1998, 1999, 2000, 2001). Începând cu anul 2004, decan al Facultății de Teologie Ortodoxă din Cluj-Napoca. Din lucrările sale: *Fragmentarium*

²⁶ Pentru mai multe informații, a se vedea pr. S. TOFANĂ, *op. cit.*, pp. 471-486. A se vedea de asemenea cv-ul integral pe site-ul oficial al Facultății de Teologie Ortodoxă din Cluj-Napoca: <http://or.ubbcluj.ro>.

²⁷ Pentru mai multe informații, a se vedea de asemenea cv-ul integral pe site-ul oficial al Facultății de Teologie Ortodoxă din Cluj-Napoca: <http://or.ubbcluj.ro>.

exegetic (2001), *Fragmentarium exegetic filonian I-II* (2002-2003), *Mesianism și Apocalipsă în scrierile de la Qumran* (1999), *Qumran și Mariotis – locuri ale îmbogățirii duhovnicești* (2000).

STUDIILE BIBLICE VECHITESTAMENTARE DIN TRANSILVANIA

- teologie concretă a irenismului și a dialogului

Cultura, ca expresie a dezvoltării neamului omenesc, transcende realitățile etnice, geopolitice și economice, mărturisind, prin componenta sa teologică (și nu numai), unitatea neamului omenesc, perfectibilitatea sa și trăsătura sa ascendentă, tendința sa de unire cu verticalitatea supremă care-i vine întru întâmpinare. De fapt, cultura nesecularizată este unul din elementele existenței care exprimă fidel starea dialogică a omului cu perfecțiunea, cu însuși izvorul perfecțiunii – Dumnezeu. Heidegger spunea că știința își afirmă caracteristica sa axiologică numai atunci când, prin ea însăși, urmărește un deziderat revelațional, numai atunci când nu se lasă dominată de tendința pelagianistă (a subiectului ei) de individualizare, de autarhizare, numai atunci când se detașează de câmpul erorii generat de „suficiența de sine”. Din această perspectivă, credem de bună-cuviință a afirma că secțiunea teologică a culturii privită drept cultură-univers, este cea dintâi dintre toate care aduce în prim-planul societății umane realitatea coborârii transcendentului în imanent, a învăluirii orizontalității în verticalitatea supremă prin intermediul energiilor divine necreate. Cu toate acestea, încă de timpuriu (secolul al XVI-lea), disciplinele teologice au suferit din cauza imixtiunii factorului secularizant în sectorul lor. Acest factor s-a numit, în funcție de epoca istorică, „singură credință”, „predestinație”, „critică rațională”, „aggiornamento” sau „exclusivism confesional”.

Din aceste considerente, socotim potrivit a aduce în fața cititorului câteva situații, petrecute de fapt în spațiul transilvan pe direcția orto-teologhisirii, și anume cazul disciplinelor biblice.

Între Europa occidentală și cea orientală – Transilvania, spațiu de echilibru, de orto-teologhisire.

Epoca misionară a Sfântului Apostol Pavel a cuprins și zona europeană în timpul celei de-a doua călătorii misionare, la jumătatea secolului I. De atunci, explicațiile pauline s-au permanentizat în mediul european școlar prin misiunea Bisericii și a instituțiilor sale teologice. În prima fază, se vorbește despre un învățământ preponderent monastic. Evoluția istorică ulterioară face ca, prin „angelicul Toma”, sistemul filosofic aristotelic să constituie auxiliarul expozițiunii teologice apusene. Acest moment constituie culmea sistematizării scolasticismului apusean ce determină în contrareplică raționalismul occidental declanșat, mai târziu, de Reformă. Curentul raționalist promovează, începând cu Richard Simon, critica textului scripturistic și demitologizarea acestuia. În acest proces științific se uzitează metodologia științifică profană „ex fide”. Astfel, se dezvoltă în Europa occidentală, începând cu secolul al XVII-lea, două curente sau școli biblice: una scolastică romano-catolică și una raționalistă reformată.

Europa orientală ne dezvăluie un alt spectru teologic, diferit de cel occidental din cauza metodei de lucru adoptate în domeniul biblic: „in fide”, deși obiectul de studiu este același. Creștinismul pătrunde în Europa orientală, dacă o privim excluzând România din arealul său, prin intermediul misionarilor, (în sec. IX-XI) și se dezvoltă foarte repede datorită faptului că în concomitență cu propovăduirea lui se constituie cultura națională a țărilor respective (Mă refer la blocul slav). Creștinismul românesc le este cu mult anterior dar dezvoltarea formelor sale eclesiale instituționalizate a fost mult mai lentă. Blocul slav a beneficiat de un proces al încreștinării de la vârful piramidei sociale spre bază, ceea ce în cadrul spațiului românesc s-a produs invers. Creștinismul din spațiul românesc s-a învrednicit de botezul sângelui, adică de prigoana persecuțiilor romane¹, iar mai târziu de faptul influenței grecești, slave și latine care au fost uneori scut, iar alteori stavilă și ispită. Din această cauză, creștinismul românesc a trebuit să fie un creștinism apologetic și foarte precaut. A trebuit să aleagă între occidental (latin) și oriental (grec și slav). A ales credința și ritul răsăritean în care s-a născut

¹ Pr. Ioan RĂMUREANU, *Istoria Bisericească Universală*, Ed. IBMBOR, București, 1992; Pr. Mircea PĂCURARIU, *Istoria Bisericii Ortodoxe Române*, vol. I, București, Ed. IBMBOR, 1983.

și a folosit ca element de apărare împotriva prozelitismului apusean scutul lingvistic grec și slav. În Transilvania, acest scut a fost frânt, în parte prin Coresi și urmașii săi, iar într-un chip non-corespunzător Contrareformei în 1689-1701, generând două blocuri eclesiale: cel ortodox și cel greco-catolic. Această separație a fost doar la nivelul formei de exprimare și trăire creștină, și nu în fondul său doctrinar și ritualic.

Blocul european slav va dezvolta un tradiționalism extrem, căci numai acesta explică atitudinile intransigente față de celelalte credințe sau mișcarea lui Nikon, pe când cel occidental dezvoltă direcția detașării de tradiție și de tot ceea ce nu poate fi înțeles pe calea rațiunii.

În această situație, spațiul Transilvaniei este zona de interferare a acestor două extreme. În cadrul acestei zone ar trebui cuprinse Basarabia și Bucovina, care erau sub administrație austriacă și beneficiau de un sistem de învățământ de tip occidental. Dar Transilvania este spațiul de dialog real al culturilor naționale ale etniilor care locuiau aici: români, maghiari, evrei și germani cu pluriconfesionalismul lor (ortodoxie, greco-catolicism, calvinism, luteranism, mozaism, sabatarianism, unitarianism), dar și al mărturisirilor de credință și al teologiei. În acest climat, creștinismul românesc nu se dezvoltă nicidecum ca un creștinism al sintezei sau al sincretismului, ci ca și în creștinism apologetic al echilibrului. El este, în domeniul exegetic, în planul lui „în fide”, iar în domeniul misiunii, în planul lui „sine ira”, un creștinism și o misiune irenice care își trag resursele din veacurile de aur ale Bisericii celei una².

Aceste afirmații se sprijină pe situația de fapt a dezvoltării studiilor teologice, în cazul nostru de *Vechiul Testament*, în Transilvania în secolele XIX-XX.

Etapele dezvoltării studiilor biblice în Transilvania

Perioada traducerilor. Firesc ar fi să punem acest subtitlu altei extinderi temporale, anterioare celei la care ne referim. Totuși, etapa traducerilor se extinde de la centrul cultural maramureșean (Mănăstirea Peri – sec. XV)

² A se vedea lucrările reprezentanților Școlii ardelenne care-și iau toate argumentele din Sfinții Părinți ai Răsăritului, iar orânduirile canonice din hotărârile canonice ale sinoadelor ecumenice.

până în zilele noastre la acțiunea de revizuire a textului scripturistic făcută de Înaltpreasfințitul Bartolomeu Anania. Acest fapt este determinat de atitudinea echilibrată și înțeleaptă a creștinismului românesc care nu a dat, încă, o formă definitivă a traducerii textului sacru. Astfel, în spațiul transilvănean, în sec. XIX-XX, se elaborează noi traduceri ale textului sacru: *Biblia lui Șaguna* (1856-1858), la alcătuirea căreia au fost folosite ca surse Septuaginta, ediția Bibliei de Atena (1843), *Noul Testament de la Bălgrad* (1648), *Biblia de la București* (1688) și edițiile de Petersburg și Buzău³; traducerea parțială a lui I. H. Rădulescu (*Facerea și Ieșirea*) care a generat polemica sa cu mitropolitul Șaguna⁴; iar după 1918 în spațiul transilvănean vor circula traduceri ale Sfântului Sinod din: 1919, 1936, 1968, 1975, 1988, 1990 și versiunile *Micii Biblii* care își au izvorul în munca mitropolitului Andrei Șaguna.

Primele tratate științifice de Isagogie biblică. Pe lângă aceste traduceri ale textului sacru, s-au elaborat, în cadrul școlii teologice transilvănene, o serie de manuale pentru *Studiul Vechiului Testament* care au ca principale surse lucrări din spațiul austriac primite prin intermediul studenților români din străinătate sau elaborate în școala teologică a cernăușenilor. Astfel, vom enumera în această categorie lucrările folosite în predare la școala sibiană:

Dimitrie Eustatievici, *Sinopsis, adecă cuprindere în scurt a cei vechi și a cei noao Scripturi, adecă a Biblii*, Sibiu, 1971 (alcătuită după izvoare rusești, pare a fi o traducere)⁵; Gheorghe Lazăr, va fi folosit cu siguranță în predare lucrările lui I. Iahn – *Das Buch der Propheten, Introducere în dumnezeieștile cărți ale Vechiului Testament, Biblia Hebraica și Gramatica limbii ebraice*, găsite în biblioteca sa personală⁶; Ilarion Pușcariu, *Isagogia*,

³ Pr. Grigorie MARCU, „Sfânta Scriptură în românește”, în *MA*, 11-12/1958, p. 325 și *Contribuții Transilvănene la Teologia Ortodoxă*, Sibiu, 1988.

⁴ În detaliu vezi Mitropolitul Andrei ȘAGUNA, *Critica Biblicelor lui Heliad*, Sibiu, 1858, 44 p.

⁵ Pr. Dumitru ABRUDAN, „Preocupări de Teologie biblică în Transilvania”, în *Contribuții...*, p. 39, *passim*.

⁶ Gheorghe BOGDAN-DUICĂ, *Gheorghe Lazăr*, București, 1924, p. 25, ș.u.; Nicoale IORGA, *Cel dintâi învățător de ideal național: Gh. Lazăr*, București, 1916, 93 p.; Ioan MATEI, *Gh. Lazăr, Pagini de pomenire*, Cluj-Napoca, 1936, 61 p.

adică introducerea în cunoștința cărților Sfintei Scripturi, Sibiu, 1878, 238 p. (ed. a II-a Sibiu, 1904) și *Istoria biblică* – manual de religie pentru școalele medii cu ilustrații, ed. I, Sibiu, 1893, 126 p. (Ed. II 1901, Ed. III 1907)⁷; G. Munteanu, *Geografia biblică sau descrierea locurilor însemnate prin fapte biblice*, Brașov, 1854 și alte studii de arheologie biblică⁸; Zaharia Boiu, *Studii isagogice*⁹; Timotei Cipariu, *Scientia S. Scripture*, Blasiu, 1854, 242 p.; Victor Szmigelski, *Introducere în Santa Scriptură*, 3 părți, Blasiu, 1887-1889, 294 p., *Biblia românească pentru orbi, Biblia și formarea limbii literare*; Isidor de Onciul, *Manual de Arheologie biblică*, Cernăuți, 1884; Vasile Tarnavski, *Introducere în cărțile Vechiului Testament*, Cernăuți, 1925; *Arheologie biblică*, Cernăuți, 1930. Există o multitudine de studii publicate în revista „Telegraful Român” sau în facsimil, studii care abordează teme isagogice, exegetice, de arheologie biblică, de critică textuală a traducerilor¹⁰.

Perioada traducerilor relevă pentru școala biblică transilvăneană un climat susținut de studiu obiectiv care a făcut ca, în cazul unei exegeze occidentale realizate pe linia patristică, aceasta să fie preluată. Prin aceasta se observă că teologia biblică din spațiul transilvan s-a detașat de rigorismul tradiționalist slav, devenind eminamente o teologie a dialogului fără nici o tentă prozelitistă sau agresivă. În mod deosebit, am sublinia faptul că

⁷ Pr. M. PĂCURARIU, *Două sute de ani de învățământ teologic la Sibiu*, Ed. Arhidiecezană. Sibiu, 1986, p. 281.

⁸ Pr. D. ABRUDAN, *art. cit.*, p. 47, pentru lista completă a lucrărilor.

⁹ *Ibidem*, p. 42.

¹⁰ Nicolae BĂLAN, „Un congres biblic românesc”, în *TR*, 17/1912, pp. 67-68; Ioan LUPĂȘ, „Sfânta Scriptură în limba românească”, în *TR*, 88/1902, pp. 361-362; IDEM, „Sfânta Scriptură în limba românească”, în *TR*, 89/1912, p. 366; IDEM, *Sfânta Scriptură în limba română*, Sibiu, Arhidiecezana, 1912, 18 p., pr. Nicolae NEAGA, „Vechiul Testament în românește”, în *TR*, 23/1935, pp. 1-3 și 24/1935, pp. 2-4; diac. Iosif E. NAGHIU, „Biblia în românește”, în *RT*, 11-12/1938, pp. 481-496; pr. G. MARCU, „Inițiativa transilvăneană în tipărirea Bibliei românești”, în *RT*, 1-2/1943, pp. 98-103; IDEM, „Sfânta Scriptură în limba românească”, în *TR*, 37-38/1956, pp. 1-4; IDEM, „Sfânta Scriptură în *pom românesc*. 100 de ani de la apariția Bibliei lui Șaguna”, în *MA*, 11-12/1958, pp. 782-812; pr. N. NEAGA, „Biblia de la București – 270 de ani de la tipărirea sa”, în *MA*, 1-2/1959, pp. 33-41; IDEM, „Septuaginta”, în *MA*, 3-5/1964, pp. 195-209; IDEM, „Vulgata”, în *MA*, 4-6/1965, pp. 275-287; pr. D. ABRUDAN, „Septuaginta și problema inspirației ei”, în *O*, nr. 1/1975, pp. 198-201; IDEM, „Problema traducerii ecumenice a Vechiului Testament”, în *MB*, nr. 7-9/1971, p. 462 ș.u.

atitudinea sa față de mozaism a fost pe deplin obiectivă, preluând canonul scripturistic fără schimbări de nume sau sublinieri subiective calomnioase. Aceasta arată că mediul teologic românesc deținea cunoașterea reală a dogmei hristologice, anume că Hristos a murit pentru păcatele noastre, și nu doar pentru evrei sau din cauza neștiinței lor. Putem afirma că, în această perioadă, dezvoltarea teologiei biblice avansează rapid, recuperând decalajul față de lumea slavă și dobândind noi metode analitico-filologice de studiu din lumea apuseană, în special din lumea austriacă.

Perioada studiilor exegetice și a tratatelor de Studiul Vechiului Testament și Limba Ebraică.

Își are începutul în munca susținută a profesorilor Vasile Tarnavski, Isidor de Onciul, și ilustra continuare în profesorii Liviu Galaction Munteanu, Nicolae Neaga, Grigorie Marcu, Dumitru Abrudan și Vasile Mihoc. În această perioadă, se purcede la elaborarea studiilor exegetice pe cărți sau pe pericope de text scripturistic. Acest gen de materiale este mai puțin numeros decât cel cu caracter isagogic, expus anterior. De o prioritate absolută s-a bucurat *Cartea Facerii*, apoi *Cartea Ieșirii*, *Cărțile istorice*, *Cărțile didactico-poetice*, *Cântarea Cântărilor*, *Eclesiastul*, *Obadia*, *Amos* și *Psaltirea*¹¹. O atenție specială s-a acordat profețiilor mesianice din

¹¹ Pr. I. STANCIU, „Geneza (comentariu la cap. 1)”, în *TR*, 39/1903, pp. 161-162; 40/1903, p. 165; 45/1903, p. 185; 46/1903, p. 189; pr. Z. MANU, „Zilele creațiunii”, în *TR*, 2/1906 p. 5; 3/1906, p. 9; 4/1906, p. 13; 5/1906, p. 21, I. BROȘU, „Crearea lumii”, în *TR*, 73/1913, p. 298; 74/1913, p. 302; 75/1913, pp. 306-307; pr. Z. MANU, „Diluviul după referatul biblic (trad. după A. Fibiger)”, în *RT* 10-12/1944, pp. 233-251, pr. P. MORUȘCA, „Citiri biblice (După Papke), Melchisedec”, în *TR*, 23/1922, pp. 1-2; 28/1922, pp. 2-3, pr. N. NEAGA, „Comentariu la Facere 9, 13-17”, în *TR*, 56-57/1928, p. 4; IDEM, „Întâiul loc trinitar din Sfânta Scriptură”, în *RT*, 1-2/1935, pp. 81-88; IDEM, „O teofanie celebră”, în *TR*, 26/1935, pp. 2-3; pr. Liviu G. MUNTEANU, *Căderea protopărinților în păcat, Studii exegetice*, Cluj-Napoca, 1940, 148 p.; pr. N. NEAGA, „Decalogul”, în *MB*, 1-3/1957, pp. 40-51; IDEM, „Decalogul”, în *TR*, 39-40/1970, p. 2; diac. Nicolae DURA, „Decalogul în expunere catehetică”, în *MA*, 7-9/1982, pp. 464-480; Nicolae COROS, „Un episod din Istoria Vechiului Testament (comentariu la II Sam. 3, 6-39)”, în *MMS*, 3-4/1957, pp. 242-251, IDEM, „David aduce chivotul Legii la Ierusalim și gândește să zidească Domnului templul (comentariu la II Sam 6. 77) după textul original”, în *MMS*, 7-8/1958, pp. 555-564; IDEM, „David și moartea lui Saul (comentariu la I Sam. 31, și II Sam. 1, 1-27 după textul original)”,

*Vechiul Testament*¹², ele constituind linia conducătoare principală a exegeziei ortodoxe¹³. Au fost elaborate, de asemenea, lucrări de istorie biblică a Vechiului Testament¹⁴, de literatură biblică vechitestamentară cu caracter hermeneutic¹⁵, studii dedicate unor personalități biblice vechitestamen-

în *MB*, 1-3/1858, p. 76 ș.u.; Gheorghe LIȚIU, *Meditații la Psalmul 50*, Arad, 1954, 55 p.; I. GRAURE, „Psalmul 50”, în *TR*, 35-36/1965, pp. 3-4; pr. N. NEAGA, „Ispasul în lumina Psalmilor”, în *TR*, 44-45/1932, pp. 3-4; IDEM, *Cântarea Cântărilor*, Sibiu, 1931, 44 p.; IDEM, „Eclesiastul”, în *RT*, 2-3/1939, pp. 93-101; 4/1939, pp. 160-169, pp. 220-225; 6/1939, pp. 251-255; 7-8/1939, pp. 323-329; 9/1939, pp. 378-386; 10-11/1939, pp. 449-452; 12/1939, pp. 487-496, 11-12/1940, pp. 568-573; 1-2/1941, pp. 52-58; 3-4/1941, pp. 190-198; 5/1941, pp. 235-243, IDEM, *Eclesiastul – scurte note explicative*, Sibiu, 1941, 86 p.; IDEM, *Obadia*, Sibiu, 1948, 18 p.; pr. M. BASARAB, „Profetul Amos. Introducere, traducere și comentariu”, teză de doctorat, în *ST* 5-10/1979, pp. 391-571.

¹² Pr. Teodor SCOROBET, „Glăsurile nouă ale profeților vechi”, în *TR*, 91/1909, p. 375; 93/1909, p. 383; 94/1909, p. 387; 95/1909, p. 392; 96/1909, pp. 395-396; pr. N. NEAGA, *Profeții mesianice în Vechiul Testament*, Sibiu, 1929, 97 p.; IDEM, *Contribuții la lămurirea textelor mesianice din cartea Facerii*, Sibiu, 1930, 31 p.; IDEM, „Profetul Iosif și Rusaliile”, în *RT*, 6-7/1932, pp. 3-5; 38-39/1933, pp. 1-4; IDEM, *Profetul Daniel despre Hristos*, Sibiu, 1933, 31 p.; IDEM, *Hristos în Vechiul Testament. Însemnări pe baza textelor mesianice*, Sibiu, 1944, 149 p.; IDEM, „Nașterea lui Hristos în lumina Vechiului Testament”, în *TR*, 45-46/1947, p. 3; IDEM, „Textele psalmilor mesianici în lumina scrierilor Sfinților Părinți”, în *MA*, 3-4/1956, pp. 234-239; pr. N. CIUDIN, „Venirea lui Mesia (comentariu la Isaia 53)”, în *TR*, 39-40/1960, pp. 3-4; IDEM, „Psalmii proorocind pe Hristos”, în *TR*, nr. 43-44/1960, p. 3-4, Nicolae IORGA, „Cântările biblice”, în *TR*, 39-40/1962, p. 3.

¹³ ORIGEN, *Din lucrările exegetice la Vechiul Testament*, în *PSB* 6, trad. de pr. Teodor BODOGAE, pr. Nicolae NEAGA, Zorica LAȚCU, studiu introd. și note de pr. T. BODOGAE, Ed. IBMBOR, București, 1981, 472 p.

¹⁴ *Sinopsis, adică cuprindere în scurt a cei vechi și a cei nouă Scriptori adică a Biblii*, Sibiu, 1808, 168 p.; *Istoria biblică cu întrebări și răspunsuri*, Sibiu, 1850, 42 p.; *Istoria biblică*, Sibiu, 1851, 48 p.; Timotei CIPARIU, *Istorie Santa seau biblice a Testamentului Vechiu și Nou*, Blăși, 1855, 80 p.; *Istoria biblică*, Sibiu, 1858, 92 p.; *Istoria biblică*, Sibiu, 1866, 98 p.; Iosif ARON, *Elemente de Biblie și istorie bisericească*, Brașov, 1898, 98 p.; V. SZMIGELSKI, *Istoria Legii vechi și Istoria biblică, civilizații*, Sibiu, 1907, 196 p.; *Istoria biblică*, Ed. Arhiepiscopala, Sibiu, 1912, 139 p.; *Părți alese din Biblie*, cu binecuvântarea IPS Ioan Meșianu, Sibiu, 1915, 276 p.; Eugen IODORAN și Gheorghe MAIOR, *Istoria biblică în chipuri*, Sibiu, 1925, 104 p.

¹⁵ Gheorghe PAPUC, „Principii ermeneutice în cazaniile românești”, în *BOR*, 3-4/1955, pp. 311-324; arhim. Veniamin MICLE, „Citirea și interpretarea Sfintei Scripturi după Omiliile Sf. Ioan Gură de Aur”, în *O*, 2/1980, pp. 275-298, pr. N. NEAGA, „Principii ermeneutice în Omiliile biblice ale lui Origen – cu referire specială la Vechiul Testament”, în *MA* 10-12/1981, pp. 757-763.

tare¹⁶ și unor evenimente biblice mai importante¹⁷. Aceste ultime studii (notele 14-17) relevă spiritul obiectiv al biblistului transilvănean care se detașează total de prescripția, (valabilă în secolul XIX în Apus) ce atribuia vinovăția de „popor deicid”, poporului iudeu. Prin aceasta se relevă încă o dată disponibilitatea dialogică a școlii biblice românești și înțelepciunea exegetică – via aurea – deosebită prin care se detașează de rigiditatea estică și combate cu propriile arme liberalismul exegetic richardian apusean, dar și că Teologia biblică din Transilvania își descoperă și afirmă potențele irenice

¹⁶ Pr. Simion POPESCU, „Înțeleptul Solomon”, în *RT*, 12-13/1982, pp. 351-373; pr. I. ALEXANDRESCU, *Avraam în lumina Evangheliei*, Sibiu, 1937, 92 p.; IDEM, *Părintele Avraam și credința sa*, Sibiu, 1938, 57 p.; Nicolae COROS, „Eli și Samuel – un episod trist din Istoria Vechiului Testament”, în *MMS*, 3-4/1957, p. 241, pr. N. NEAGA, „Istoria timpurilor vechitestamentare: Avraam”, în *MA*, 1-2/1958, pp. 60-70; IDEM, „Istoria timpurilor vechitestamentare, David”, în *MA*, 5-6/1958, pp. 357-370; IDEM, „Istoria timpurilor vechitestamentare: Solomon”, în *MA*, 9-10/1958, pp. 693-703; IDEM, „Personalități feminine în Istoria Vechiului Testament”, în *MA*, 9-10/1959, pp. 658-691; pr. Dumitru CĂLUGĂR, „Avraam, Lot și Melchisedec”, în *TR*, 5-6/1961, p. 4; pr. V. CONSTANTINESCU, „Predică la Sărbătorirea Sf. Prooroc Ilie”, în *MA*, 7-8/1970; pr. D. CĂLUGĂR, „Eli și Samuel”, în *TR*, 11-12/1962, p. 4; IDEM, „David”, în *TR*, nr. 29-30/1960, pp. 3, 5; IDEM, „Proorocul Ilie Tesviteanul”, în *TR*, 27-28/1963, p. 2; pr. M. PĂCURARIU, „Sf. Prooroc Ilie Tesviteanul”, în *TR*, 27-28/1964, pp. 2-3, pr. I. SANDA, „Sf. Ilie”, în *TR*, 27-28/1965, p. 4; pr. N. NEAGA, „Sf. Prooroc Ilie”, în *MB*, 1-3/1966, p. 2; IDEM, „Legământul lui Avraam”, în *TR*, 43-44/1964, p. 3; IDEM, „Mame celebre în cărțile Vechiului Testament”, în *TR*, 19-20/1968, pp. 1-2; pr. I. BUDA, „Proorocul David”, în *TR*, 27-28/1969, pp. 1-4; pr. N. NEAGA, „Figuri biblice: Iosif”, în *TR*, 15-16/1972, p. 4; pr. A. RADU, „Prooroc Elisei”, în *TR*, 33-34/1972, pp. 2-4; I. BUTA, „Istoria Susanei”, în *TR*, 21-22/1973, p. 4; pr. T. BURCAȘ, „Proorocul Zaharia”, în *TR*, 56/1974, p. 4; IDEM, „Dreptul Iov”, în *TR*, 17-18/1974, pp. 2-4; pr. N. NEAGA, „Personalitatea vechitestamentară în cărțile Noului Testament”, în *TR*, 19-20/1974, pp. 2-4.

¹⁷ Pr. N. NEAGA, „Luptătorul Divin”, în *RT*, 10-11/1982, pp. 364-367; † V. ZAHARIA, Episcopul Oradiei, *Flori din Grădina Sfințelor Scripturi*, Oradea, 1955, XVIII + 386 p. – Autorul prezintă în introducere cadrul cronologic al istoriei vechi, etnologia evreilor și a națiunilor înconjurătoare, apoi date generale despre Palestina și, în final, date arheologice moderne în legătură cu istoria biblică a Vechiului Testament –; pr. Nicolae CATOS, „Din istoria sacră a Testamentului Vechi”, în *MA*, 5-6/1958, pp. 371-376; pr. I. SANDA, „Șarpele de aramă”, în *TR*, 5/1961, p. 4; pr. N. NEAGA, „Legământul Avraam”, în *TR*, 43-44/1964, p. 3.

care transcend individualitățile etnice și confesionale, împingându-le spre sfera umanității unitare¹⁸.

Perioada dialogului interreligios

Își are începutul în cea de a doua jumătate a secolului nostru. Acest început este realizat de pr. lect. D. Abrudan prin lucrarea „Creștinismul și mozaismul în perspectiva dialogului interreligios”¹⁹, care expune punctele comune și elementele de convergență dintre cele două religii. Lucrarea P.C. Sale este structurată pe două părți, prima prezintă „Elementele doctrinare”²⁰ ce constituie „moștenire comună”, și care permit un dialog real, cea de a doua parte expune „îndatoririle morale ale credincioșilor”²¹ care prin realizarea lor fac ca societatea să accedă la statutul său unitar indicat de Mântuitorul Hristos. La alcătuirea ei au fost folosite izvoare iudaice, tratate din Mișna, fapt care revelează că sincretismul este un surogat și o iluzie și că singura cale de realizare a unității agapice este cunoașterea obiectivă reciprocă a izvoarelor cunoașterii lui Dumnezeu: Sfânta Scriptură și Sfânta Tradiție.

În cadrul aceluiași tip de preocupări, pot fi amintite studiile care înfățișează idealul suprem al omenirii: pacea²², ea fiind poarta dreptății ce creează solidaritate umană²³ și restabilește un climat ecologic²⁴ care reînstaurează frumusețea cea dintâi.

¹⁸ Studiile de istorie bisericească coboară dincolo de Râm, în Eden și vorbesc despre o „*conversio historiae ad illo tempore*” – oare este o supoziție hazardată?!

¹⁹ În *MA*, 13/1979, pp. 59-193.

²⁰ *Ibidem*, pp. 85-132.

²¹ *Ibidem*, pp. 140-180.

²² Pr. N. NEAGA, „Ideea de pace în Psalmi și la profeți”, în *TR*, 42-42/1954; IDEM, „Proferul Isaia – omul păcii în lumea vrajbei”, în *TR*, 40/1956, p. 3; IDEM, „Pe linia păcii universale (Is. 8, 11-13)”, în *MO*, 1-2/1957, pp. 569-573; IDEM, „Oameni ai păcii în Vechiul Testament”, în *TR*, 11-12/1957, p. 2; IDEM, „Împărăția păcii (Is. 2, 4)”, în *TR*, 43-44/1957, p. 51; IDEM, „Vechiul Testament și ideea păcii”, în *MB*, 10-11/1958, pp. 24-32; IDEM, „Pacea în Sfânta Scriptură”, în *TR*, 11-12/1962, pp. 1-2; IDEM, „Sfânta Scriptură. Despre pace”, în *TR*, 13-14/1963, pp. 1-2; diac. M. BASARAB, „Împărăția mesianică a Păcii (Is. 2, 2-4), Introducere și comentariu”, în *GB*, 9-10/1970, pp. 910-918.; pr. D. ABRUDAN, „Dreptatea și pacea în Cartea Psalmilor” în *ST*, 7-8/1963, p. 415.

²³ Pr. C. SÂRBU, „Solidaritatea omenească în Sfânta Scriptură”, în *TR*, 23-24/1960, p. 2.

²⁴ IDEM, „Scriitori biblici despre frumusețile naturii”, în *MA*, 1-3/1961, pp. 37-58; IDEM, „Problema frumosului în Vechiul Testament (lumea și omul, reflexii ale frumuseții

Așadar, studiile teologice din Transilvania în sec. XIX-XX relevă disponibilitatea dialogică a biblistului transilvănean, firea sa echilibrată, precumpănitoare, care-l definesc ca element activ de moderare a celor două excese: liberalismul exegetic apusean și rigorismul tradiționalist slav, și care determină arealul transilvănean să fie un Canaan în care, la nivelul dialogului intelectual religios, să se realizeze premisele reale ale unității umane și dimensiunea panumană a creației.

Studiile biblice evoluează gradual de la traduceri la studii ecumenice de deplină obiectivitate și eliberate de orice notă de subiectivism, xenofobism și rasism, fiind, așadar, un model de irenism autentic. Ele aduc elemente noi, ca de pildă noțiunea de gândire sau exprimare corporată, prin care se urmărește realizarea unității neamului omenesc, care, de fapt, este un deziderat apocaliptic. Teologii transilvăneni relevă în cadrul muncii lor caracterul transcendent, înăscut ființei umane, ce trebuie dezvoltat dialogic spre armonia universală inițială. Munca lor este fundamentală pentru ca finalul de secol să fie, în dimensiune biblică, un nou început.

Dialogul teologului transilvănean nu se oprește, însă, doar la mozaism, ci se extinde și la celelalte credințe, fapt care a generat (după 1950), conferințele ecumenice ca centru de promovare a cunoașterii reciproce și a făcut să apară lucrări de evaluare comparativă a religiilor. Din toate rezultă cu ușurință că în special exegetul ortodox sesizează două nivele complementare ale cunoașterii: cunoașterea rațională și cunoașterea prin credință. Lipsa celei de a doua sau modul restrâns de exprimare a credinței, de tip esoteric, fac imposibil dialogul. „In fide” – este premisa exegezei biblice și istorice cu finalitate cert conciliatoare.

divine negrăite)”. în *MMS*, 3-4/1958, pp. 189-217; IDEM, „Apele Mării – în preocupările scriitorilor biblici”, în *MA*, 7-8/1963, pp. 523-524.

STUDIILE BIBLICE ÎN SPAȚIUL ORTODOX

Pentru a reflecta întreg mediul ortodox, voi propune o evaluare sintetică a celorlalte structuri lingvistice ale ortodoxiei: slavă și greacă, trecând în revistă câteva dintre realizările biblicisticii rusești, sârbești și grecești. Nu dorim să realizăm o prezentare exhaustivă a cercetărilor biblice în mediul rusesc, ci ne propunem doar câteva observații cu privire la preocupările preponderente în acest mediu.

O parte considerabilă a lucrărilor sunt introductive¹, unele încadrându-se în tipul de abordare istorico-critică². Tot în cadrul isagogiei figurează lucrări care abordează problematica istoriei textului³, a criticii textuale și a traducerilor Sfintei Scripturi⁴, istoria canonului și a cărților declarate necanonice⁵. Interpretarea Sfintei Scripturi se face având ca reper fundamental

¹ G. EGOROV, *Sfânta Scriptură a Vechiului Testament*, 2005: 1) *Pentateuhul și cărțile istorice*, 2) *Cărțile didactice și profetice*; D. B. SEDROVȚKII, *Introducere în Vechiul Testament*; V. SOROKIN, *Introducere în Vechiul Testament*; P. A. IUNGHEROV, *Introducere în Vechiul Testament*;

² P. A. LONGEROV, *Introducere generală istorico-critică în Vechiul Testament*, 1910; V. P. RĂIBINSCHII, *Critica Vechiului Testament*.

³ E. VORONOV, *Manuscrisele Vechiului Testament până la textul masoretic și textul masoretic*, 1909; A. A. OLESINȚCHII, *Modificări tendențioase care au fost făcute pe cărțile iudeilor în citări ale textului Vechiului Testament*, 1879.

⁴ D. A. HVOLĂSOI, *Istoria textului și a traducerilor Vechiului Testament*, 1874; I. KORSINSCHII, *Traducerea LXX în istoria limbii grecești și slave*, 1898; I. A. CISTOVICI, *Istoria traducerii Bibliei în limba rusă*, 1899; V. P. RĂIBINSCHII, *O primă încercare de traducere a Vechiului Testament*; V. P. RĂIBINSCHII, *Critica Vechiului Testament*.

⁵ N. DAGAEV, *Istoria canonului Vechiului Testament*, 1898; A. SPERANSCHII, *Mărturii din Biserica primară privind cărțile necanonice ale Vechiului Testament*, 1882; N. K. DAGAEV, *Istoria canonului Vechiului Testament*.

interpretarea patristică⁶. Alături de acestea, există unele lucrări cu caracter general care fac parte din instrumentarul biblistului⁷. Există apoi lucrări cu caracter istoric care tratează în general istoria Vechiului Testament⁸, dar și anumite episoade din trecutul poporului ales⁹. Pentateuhul constituie un subiect important în cadrul bibliografiei ruse, unele lucrări abordează Pentateuhul în ansamblu¹⁰, în timp ce altele tratează distinct cărțile componente¹¹ sau figuri proeminente ale acestora¹². Corpusul cărților profetice este puternic reprezentat de lucrări isagogice dar și de sinteză teologică¹³. În

⁶ V. PROTOPOPOV, *Episoade vechitestamentare în interpretarea Sfinților Părinți*; LOPUHINA, *Interpretarea Bibliei*; Mihail PUZIN, *Istoria interpretării Bibliei*, 1898; P. I. SAVVAITOV, *Învățătura ortodoxă despre posibilitatea interpretării Sfintei Scripturi*; A. A. OPESNI, *Despre Sfânta Scriptură a Vechiului și a Noului Testament la Sfinții Părinți*.

⁷ E. TOB, *Exegeza Vechiului Testament*, 2003; S. M. SOLĂȘCHII, *Prezentare generală a bibliografiei și a exegezei*, 1866; N. N. GPUBOKOVSKI, *Dicționar biblic*; N. N. GPUBOKOVSKI, *Limba greacă în scrierile Vechiului Testament*.

⁸ S. SPOVODSKI, *Legea Domnului. Istoria sfântă a Vechiului Testament*; Ș. ȘISMAN, *Vechiul Testament și lumea sa*, 2007; I. R. TANTLEVSCHI, *Istoria Israelului și a Iudeii până la căderea regatelor*, 2007; A. P. LOPUHIIN, *Istoria biblică*; A. P. LOPUHIIN, *Istoria biblică de la Samuel la Nașterea lui Hristos*.

⁹ F. E. POCHOVSKI, *Despărțirea regatului evreiesc în regatul iudeilor și a israelitenilor*; I. ARSENIIEV, *Saduchiei*.

¹⁰ I. P. TANTLEVSKI, *Introducere în Pentateuh*, 2000; M. HERASKOV, *Introducere în Pentateuh*; Mihail PUZIN, *Știința biblică: Pentateuhul*.

¹¹ A. P. LOPUHIIN, *Interpretare la cartea Facerii*; D. ȘTEDROVIȚKI, *Introducere în Vechiul Testament. Cartea Facerii*; PS Visarion NECEAEV, *Interpretarea paremiilor din Cartea Facerii*; D. ȘTEDROVIȚKI, *Introducere în Vechiul Testament. Cartea Ieșirii*; A. P. LOPUHIIN, *Interpretare la cartea Ieșirii*; V. EPEONSKI, *Istoria poporului israelitean în Egipt*; M. I. SAVVAITSCHII, *Ieșirea israelitenilor din Egipt*.

¹² V. ZAIKOV, *Patriarhul biblic Avraam*; D. I. VBEDENSKII, *Avraam și Sara în țara saraonilor*; P. S. KAZANSKII, *Dovezi istorice egiptene despre existența evreilor în Egipt*.

¹³ P. A. IUNGHEROV, *Cartea proorocului Amos*, 1897; V. RĂIBINSCHI, *Interpretarea cărții proorocului Amos*, 1910; A. P. LOPUHIIN, *Cartea proorocului Isaia. Abordare exegetică*; I. S. EAKIMOV, F. G. ELEONSKII, I. G. TROȚKI, *Interpretarea cărții proorocului Isaia*, 1895; A. PROKOPOVICI, *Comentarii la cartea proorocului Isaia*, 1908; A. P. LOPUHIIN, *Cartea proorocului Daniel. Abordare exegetică*; A. V. PETROVSKI, *Interpretarea cărții proorocului Daniel*, 1910; A. RAYUMOVSKII, *Sf. Proroc Daniel și cartea sa*, 1891; I. S. EAKIMOV, *Interpretarea cărții proorocului Ieremia*, 1879-1880; N. ROZANOV, *Interpretarea cărții profetului Ieremia*, 1909; M. PUZIN, *Sf. Prooroc Ieremia și cartea sa*, 1902; P. N. SPASKII, *Interpretarea cărților*

schimb, cărțile didactico-poetice¹⁴ nu s-au bucurat de foarte mult interes, lucrările pe această zonă fiind reduse ca număr. Diverse aspecte istorice din trecutul poporului ales¹⁵, mesianismul în Sfânta Scriptură¹⁶, spațiul liturgic¹⁷, comunitatea și scrierile de la Qumran¹⁸ au prezentat interes pentru diverși autori aparținând acestui spațiu geografic. Dintre publicațiile de specialitate actuale se cuvine să remarcăm cele două reviste apărute sub egida Institutului Biblic Teologic „Sfântul Andrei” din Moscova: „Pagini: Teologie, Cultură, Educație” – apare trimestrial, cu secțiune de studii biblice – și „Lumea Bibliei” – apare anual, conținând exclusiv studii biblice precum: S. AVERINTSEV, *Tema minunilor în Evanghelii: Minunea ca lucrare și facerea de minuni* (2002), E. SMAGINA, *Viața lui Antioh Epifanie și compoziția primei părți a cărții lui Daniel* (2002), IDEM, *Comentariu la Cartea Facerii în iudaism ca sursă a cosmogoniei maniheiene* (2001), N. LOZOVSKAYA, *Muzica vie a psalmilor* (2001), I. PAVLOV, *Biblia în viața și cultura Rusiei și în lumea ortodoxă* (2000), N. MERPERT, *Fenomenul Ierihon. Agricultura palestiniană veche* (1999).

Din mediul sârb, inserăm doar câteva titluri de lucrări mai recente, cu precădere din zona Vechiului Testament: A. POPOVIC, *Principiile și metodele de interpretare a Bibliei*, Zagreb, 2005; D. MILIN, *Istoria Vechiului Testament*, Novi Sad, 1994; DREJN, *Introducere în Vechiul Testament*, Beograd, 2003;

profetice ale Vechiului Testament: Isaia, Ieremia, Iezechiel și Daniel, 1912; V. RĂIBINSCHI, *Interpretarea cărții proorocului Osea*, 1910.

¹⁴ S. AVERINTSEV, *Înțelepciunea Vechiului Testament*; A. P. LOPUHIIN, *Cartea Ecclesiastul. Exegeză biblică*, 1927.

¹⁵ I. BOGOFVLENSCHI, *Semnificația Templului din Ierusalim în istoria Vechiului Testament*; M. S. PAPĂMOV, *Idolatria la vechii evrei*; D. I. VBEDENSHCHII, *Arușiile templelor Vechiului Testament*; V. P. RĂIBINSCHII, *Influența iudeilor asupra lumii păgâne la sfârșitul Vechiului Testament și începutul Noului Testament și prozelitismul iudeilor*.

¹⁶ I. F. GRIGORIEV, *Profețiile lui Isaia despre Mesia și Împărăția Sa*, 1901; A. K. VOLNIN, *Mesia în viziunea profetului Isaia. O cercetare biblico-teologică și crico-exegețică*, 1908; I. A. ORFANTSKII, *Profeția lui Isaia despre suferințele și preamărirea Robului Domnului*, 1881; N. K. ČUCOV, *Prezentarea textelor mesianice după Targumul Ionatan*, 1926.

¹⁷ A. A. NITKIN, *Sinagogile evreiești ca și loc al slujbelor comune*; V. NECEAEV, *Interpretarea paremiilor din Cartea Facerii*.

¹⁸ I. R. TANTLEVSKII, *Istoria și ideologia comunității de la Qumran*, 1994; I. DIMITRII, *Profeții despre Hristos în manuscrisele de la Marea Moartă*, 2004.

W. Harrington, *Introducere în Vechiul Testament*, Zagreb, 1987; Th. LUJIĆ, *Proorocii Vechiului Testament*, Zagreb, 2006; C. REBIC, *Amos - Profetul dreptății*, Zagreb, 1993; C. TOMIC, *Psalmii*, Zagreb, 1986; A. POPOVIC, *Teme biblice*, Zagreb, 2004.

Acestea sunt doar câteva repere bibliografice, însă maniera în care ei înțeleg Sfânta Scriptură este, considerăm, foarte bine exprimată de părintele Iustin Popovici. Înainte de a insera pentru exemplificare câteva fragmente din opera sa, remarcăm faptul că atunci când vorbește despre Sfânta Scriptură, o numește *Revelația sfântă*, „revelația adevărului despre dumnezeirea treimică prin Dumnezeirea treimică”¹⁹. În viziunea sa, Vechiul Testament este fără îndoială Legământul (Testamentul) Dumnezeului treimic²⁰, iar Noul Testament nu este altceva decât Revelația Sfintei Treimi despre Sfânta Treime²¹.

„Biblia este, într-un anume înțeles, o biografie în lumea aceasta a lui Dumnezeu. Într-însa Cel Neînfățișat s-a înfățișat, într-un fel, pe Sine. Sfintele Scripturi ale Noului Legământ sunt o biografie a Dumnezeului întrupat, în lumea aceasta”²². Sfintele Evanghelii au un statut aparte: „Ce este Evanghelia lui Hristos? Este Dumnezeu-omul Însuși, Hristosul, în lucrarea Sa divino-umană de mântuire (...) transpusă/proclamată în cuvinte”²³. Privitor la pregătirea necesară înainte de lecturarea textului Sfintei Scripturi, Părintele Iustin afirmă că prima etapă a acesteia constă în rugăciune: „Roagă-te Domnului să-ți lumineze cugetul – ca să poți înțelege cuvintele Bibliei – și să-ți umple inima cu harul Său – ca să poți simți adevărul și viața acelor cuvinte”, fiindcă Biblia „nu este o carte, ci viață; deoarece cuvintele sale duh sunt, și viață sunt” (*Ioan* 6, 63). Prin urmare, „cuvintele sale pot fi înțelese dacă le cercetăm în duhul Duhului lor, și cu viața vieții lor”. Fiecare

¹⁹ Pr. Iustin POPOVICI, *Philosophie Orthodoxe de la Vérité. Dogmatique de l'Eglise Orthodoxe*, Editions L'Age de l'homme, Lausanne, 1993, Vol. I, p. 163.

²⁰ *Ibidem*, p. 164.

²¹ *Ibidem*, p. 167.

²² IDEM, *Cum și de ce citim Sfânta Scriptură*, în *Lupta pentru Credință*, vol. IV, *Comori ale spiritualității ortodoxe sârbe*, traducere din lb. sârbă de arhim. Theodor MIKA și pr. Ștefan SCOTT (Grayslake, IL: The Free Serbian Orthodox Diocese of United States of America and Canada, 1989), trad. de Radu HAGIU, p. 1.

²³ IDEM, *Philosophie Orthodoxe de la Vérité*, Vol. V, p. 87.

trebuie să citească Biblia „cu rugăciune și evlavie, căci în fiecare cuvânt de acolo se găsește câte un strop din adevărul veșnic, și toate cuvintele împreună alcătuiesc marea cea nemărginită a Adevărului celui Veșnic [...]. Este o carte care trebuie citită cu viață - punându-o în practică. Ar trebui mai întâi trăită, și apoi înțeleasă”²⁴.

În ce privește mediul grecesc, acesta este unul privilegiat, bine dezvoltat în domeniul cercetărilor biblice. Avantajul lor este acela de a avea acces nemijlocit la Sfânta Scriptură în limba originală, prin traducerea Septuagintei²⁵. Mai mult, la Congresul de la Atena din 1936, s-a decis ca versiunea Septuagintei să fie ediția scripturistică primară pentru mediul răsăritean. Având în vedere că cea mai mare parte a literaturii grecești de specialitate nu a devenit accesibilă prin traducerea într-o limbă de circulație internațională, inserăm doar câteva titluri ale lucrărilor realizate în acest mediu, marcând și numele de referință în domeniul studiilor biblice: N. OLIMPIOU, *Erminia Vechiului Testament*, vol. I, 2006; vol. II, 2008, Atena; V. PAPADOPOULOU-SIDERI, *Gramatica limbii ebraice vechi*, Atena, 2003; *Comentariu la Cartea profetului Iona: introducerea, text, interpretare*, Atena, 2000; Ch. KARAKOLIS, *Semnificația teologică a minunilor în Evanghelia după Ioan*, Thessaloniki, 1997; K. MPELEZOS, *Semiologia Nuntii în Apocalipsa după Ioan (Persoană și simboluri)*, Atena, 2007; S. HATZISTAMATIOU, *Evanghelia după Toma și legătura ei cu Evangheliile canonice* (teză de doctorat), Atena, 2003; T. IOANNIDIS, *Nuntă și feciorie în Hristos. Analiză ermeneutică și istorico-filosofică a capitolului 7 din I Cor.*, Atena, 1998 (teză de doctorat); K. ZARRAS, *Tradiția mistică antică iudaică despre tron*, Ed. Tipofilia, Atena, 2000 (teză de doctorat); Ch. KARAGIANNIS, *Semnificația rămășiței*, Atena, 2004; E. PAKAKOSTA-CHRISTINAKI, *Despre jertfe în cartea Facerii*,

²⁴ IDEM, *Cum și de ce citim Sfânta Scriptură*, pp. 2-3.

²⁵ Amintim aici edițiile Sfintei Scripturi în limba greacă: Ioanikios KARTANOS, *Vechiul și Noul Testament*, Veneția, 1536; Maxim KALLIOUPOLITIS, *Noul Testament*, Geneva, 1638; Neofitos VAMVAS, *Vechiul și Noul Testament*, Atena, 1850; Alexandros PALLIS, *Noul Testament după Codexul Vaticanus*, Liverpool/Atena, 1902; Vasilios VELLAS, Evangelos ANTONIADIS, Amilkas ALIBIZATOS și Gerasimos KONIDARIS, *Noul Testament*, Societatea Biblică Elenă, Atena, 1967; Spiros FILOS, *Sfânta Scriptură tradusă în greaca modernă*, Pergamos, Atena, 1993/1994; *Sfânta Scriptură tradusă după textul original*, Societatea Biblică Elenă, Atena, 1997.

Atena, 2004; *Arheologie biblică și Legislație*, Atena, 2008; S. DESPOTIS, *Apocalipsa lui Ioan. Cartea profeției*, vol. I (2005), II (2007), Atena; D. KAIMAKIS, *Ziua Domnului la profeții Vechiului Testament*, 1999; *Învierea morților în Vechiul Testament*, 1994; *Teme de teologie veterotestamentară*, 1999; M. KONSTANTINOU, *Vechiul Testament, descifrând moștenirea umană universală*, Thessaloniki, 2008; I. MOURTZIOS, *Relatarea exodului la profeții Vechiului Testament: studiu istorico-teologic*, Ed. Pournaras, Thessaloniki, 2002; I. SKIADARETIS, *Apocalipsa lui Ioan: studii de teologie și ermineutică biblică*, Thessaloniki, 2005; H. ATMATZIDIS, *Semnificația „slavei” în teologia paulină*, Ed. Pournaras, Thessaloniki, 2001; Ch. OIKONOMOU, *Studii biblice despre creștinismul din epoca primară*, Thessaloniki, 1998; A. PAPARNAKIS, *Sf. Atanasie cel Mare, tâlcuitor al Vechiului Testament*, 1997; K. PAPADIMITRIOU, *Limbă și interpretare în Noul Testament: eseuri lingvistice, teologice și de ermineutică*, University Studio Press, 2004; S. AGOURIDIS, *Comentariu la Apocalipsă*, Thessaloniki, 1994 (tradus în limba română, București, 2004), K. NIKOLAKOPOULOS, *Studii de teologie biblică. Ermineutica ortodoxă și cea occidentală. Semnificația noțiunilor imnologice ale Noului Testament*, Cluj-Napoca, 2008.

Partea a III-a

Fragmentarium exegetic vechitestamentar

MISIUNEA BISERICII

— *abordare sintetică a discursului nomosic*

în vederea identificării fundamentelor biblice ale martyriei creștine¹

În zilele noastre se utilizează tot mai mult conceptul de misiune. Sfera socială, politică și militară l-au asumat ca termen cheie menit să exprime: dialogul, confruntarea, negocierea, adică acele acțiuni care urmăresc cu precădere realizarea unui mediu unitar. Nu ne propunem aici să elucidăm aceste sensuri sau să identificăm telos-urile acelor direcții sociale locale sau mondiale. Sunt alte discipline care pot face acest lucru mult mai bine decât noi. Acum ele au fost invocate de mine aici dintr-un singur motiv, cel care are menirea evidențierii în chip expres a ideii de *unitate*. Și **misiunea Bisericii** urmărește **realizarea unității** (oikoumenicității creației) ca mediu de afirmare concretă a libertății tuturor prin Hristos în Treime. Iar în acest punct se poate observa deja în ce constă implicația secularului în manifestările concrete ale socialului și care este conținutul structurii religioase eludate de către promotorii actului de secularizare. Nu este greu să identifici în arealul contemporan un aspect de alocare excesivă a unei dimensiuni de asistență socială Bisericii în detrimentul aspectului său martiric; tot mai mult, Biserica este receptată ca o societate religioasă și nu ca un fundament și o dezvoltare firească a creației spre eclesializare și spre umplerea de chip; diferitele eclesiologii existente au trecut din stadiul de atribute ale unei identități confesionale în subiecte de sine, un fenomen determinat cu precădere de o rupere a legăturii dintre logica umană și ilogicitatea divină, ș.a. Toate acestea m-au determinat să abordez această temă,

¹ Studiu apărut în volumul *Misiunea Bisericii în Sfânta Scriptură și în istorie*, Ed. Renașterea, Cluj-Napoca, 2006, pp. 51-56.

ea nu va fi dezbătută în cadrele rigorii exegetice moderne, va avea o tentă mai mult eseistică și aceasta pentru faptul că societatea contemporană face „alergie” la exprimări de tip dogmatic, *nous*-ul ei este oarecum incompatibil cu *nomos*-ul evanghelic.

Structuri nomosic-biblice și relevanța lor pentru misiune. Când se vorbește despre *nomos*-lege se pleacă, cel mai adesea, de la prima exprimare pozitivă a libertății constrângerii prezentată de Moise în *Facere* 1, 28-30 coroborat cu *Facere* 2, 16-17. Aceste structuri, dincolo de exprimările evidențiate de zona disciplinelor teologice sistematice, au un evident conținut teleologic, o teleologie care exprimă mai întâi cadrul existenței istorice, și mai apoi o teleologie ce exprimă telosul veșnic al existenței omului și al creației. În istorie, în cronosul istoric, omul are menirea de a „stăpâni/a se stăpâni”, iar în veșnicie de a „via/viețui”. Există în zona traducerilor un joc semantic ușor perceptibil, versetul 28 utilizează două verbe apropiate ca și conținut: a supune (28a) și a stăpâni (28b). Acest act al supunerii poate fi receptat ca o trimitere, ca o definiție concentrată a misiunii omului, dar dincolo de această (posibilă!) relevanță aș dori să marchez un aspect al supunerii – ascultare (căci aceasta este dimensiunea liturghisitoare a termenului): cel care vizează și exprimă, totodată, unitatea creației din care omul face parte și în care nu este un actor implementat, ci o structură psiho-rațională relațională și responsabilă. Supunerea este un act de comunicație care, atunci când nu se realizează ca un act de comunicare-cuminecare, devine mediu hegemonic, izvor de izolare-individualizare. Ori rolul omului în creație, în acest stadiu, era acela de „element de conștientizare” a unității revelatorii-revelaționale și doxologice a fapturilor create. Dacă realizăm un salt în timp și ne plasăm în contextul Evangheliei Sfântului Evanghelist Matei observăm că mandatul misionar al apostolilor vizează realizarea unității „lumi” prin vestirea Evangheliei, adică prin cuprinderea tuturor prin Duhul Sfânt în Hristos și cu El în Treime. Deci, supunerea nu este un act de stăpânire hegemonică, ci o participare liberă și conștientă la Cel prin care se asigură unitatea tuturor, la Logos. Supunerea este un act de regăsire a identității proprii în străluminarea celuilalt și o convergență acțională continuă a celor doi acrași în stadiul trăirii euharistice. Împlinirea în celălalt este redată

fericit de sintagma „am dobândit Om de la Dumnezeu” (*Facere* 4, 1), sintagmă ce ar putea fi înțeleasă ca exprimare a conștiinței întinderii viului în veșnicie prin participarea la veșnicia Dăruitorului. Pe când actul stăpânirii revendică un alt tip de participație.

Actul stăpânirii trebuie perceput, în perioada edenică, ca o acțiune de receptare de tip recapitulativ a tuturor structurilor logice ale fapturilor create în om, în sensul de comunicare revelațională reciprocă, în aceasta constând și posibilitatea reală de nominalizare a tuturor, act realizat de Adam. Ceea ce aş dori să subliniez este faptul că, în cadrul actului de cunoaștere manifestat de către Adam, putem să identificăm o dimensiune revelatorie pentru conceptul de misiune, numele dat reflectă și eshtonul acestora, de aceea misiunea este un act conștient realizat în chipul comuniunii, iar stăpânirea este identică cu cea vestită fie în *Daniel* 7, fie în *1 Corinteni* 15. Scopul propriu zis al misiunii fiind unul anastasic, iar stăpânirea fiind summa de acte care creează convergența fapturilor întru Învierea Sa.

Iată că prima formulare nomosică are în conținutul său un real aspect misionar, ea definind, de fapt, misiunea întregii făpturi sau, mai bine spus, relevanța misionară a omului înainte de cădere.

Când se vorbește despre forme de exprimare nomosică se trece cu vederea zona dialogului dintre Dumnezeu și actorii actului căderii și se trece la structura legii noahitice din *Facere* 9. Uneori se ia în dezbatere structura de poruncă a textului din *Facere* 2, 16-17 și cele ce urmează, dar de prea puține ori se creează conexiunea cu pasajul din *Facere* 3, 8-19, care logic este *teleologia prima* a fapturii căzute, *teleologia saecunda* fiind exprimată în *nucce* în *Facere* 3, 15. Din acest complex ideatic se poate identifica o structură complementară a actului anastasic care era fixat și exprimat mai sus ca țel al misiunii, și anume: „îi vei zdrobi capul” – învingerea ispititorului, biruința asupra morții. În acest punct al dezbaterii, cred că ar trebui să remarcăm atât structurile imediat filologice ale textului, cât și relevanțele sale metaforice. Moise este nevoit să profetească conținutul tipologic al trecutului în care ancesorii neamului său au mers liber spre Dumnezeu, au mers din pricina realității religioase a fapturii umane. Din această pricină și din necesitatea imediată de a transpune revelația pe înțelesul contemporanilor, fără a-i diminua forma și conținutul revelat, el utilizează zona limbajului

simbolic fără a exclude aprioric relevanța sa istorică primară. Ori, în acest caz, nu cred că este de o importanță zdrobitoare dacă este vorba strict de șarpe, dacă este vorba de măr sau dacă este zona tendonului lui Ahile, ci important este conceptul de „cap” și ideea de articulație, percepută ca zonă a vulnerabilității, și atunci ceea ce trebuie biruit este „împrăștierea minții” și regăsirea noastră în legătură dialogică cu Dumnezeu prin încorporarea noastră în jertfa Sa, în veșmântul gătit de Sine nouă. Nu pot să nu remarc apropierea dintre acest tip de descripție și cea din II *Corinteni* 5, 1-10, tema îmbrăcării și a intrării în „communio sanctorum” în momentul în care se vorbește despre eclesiologie în *Efesenii* 5 și *Colosenii* 1 și 2. Structura dialogului dintre Dumnezeu și cei trei actanți ai căderii cuprinde în sine și definiții misionare: adunarea minții, re-ordonarea și re-rodirea naturii a celor de viață jiitoare, înmulțirea neamului omenesc prin naștere, dobândirea izbăvirii prin expierea jertfelnică a durerii și supunere liber asumată. Capul este Hristos Domnul.

Structura nomosică din *Facere* 9 reconfigurează hermeneutic porunca din *Facere* 1 și 2, oferă detalii suplimentare în ceea ce privește conceptul de „viu-viață” și orânduirea acestei teme în jurul noțiunii de „sânge” care nu are cum să nu te împingă spre esențialitatea euharistică a Liturghiei ca mediu de restaurare și realizare en-theosică a omului și a creației. Acest aspect, acest înțeles complementat de semnul legământului oferă detaliile suficiente percepției conținutului misiunii urmașilor lui Noe: acela de a eclesializa creația – de a o reaseza ca mediu al legăturii continue cu Dumnezeu spre viață. Chiar și fapăturile care au trecut prin moarte trebuie să constituie obiectul atenției slujirii noastre, să nu mănânci „moartea”, să nu lași să intre în tine nimic provocator de moarte.

Pe lângă aceste structuri nomosice specifice etapei revelației de prezentare generală a istoriei universale a omenirii, care surprind la o exegeză duhovnicească a aspectului dinamic al cuvântului revelat și dimensiunea martirică, menirea martirică a făpturii umane și a creației, aș invoca din sfera istoriei special-pedagogice a poporului ales doar două momente fundamentale: fângăduințele și binecuvântările patriarhilor și legea sinaitică.

În contextul fângăduințelor realizate față de patriarhi, exegeții creștini evidențiază aspectul lor mesianic și le interpretează ca atare. În cazul abor-

dării noastre, nu vom relua această exegeză, ci vom evidenția faptul că dimensiunea mesianică a unui text biblic îl face ca implicit să fie deschis și unei exegeze din perspectiva învățurii eclesiologice. Ori în cazul binecuvântărilor făcute patriarhilor (*Facere* 12, 1-3 și loc. paralel.) ideea centrală este cea de binecuvântare, adică de slujire, iar în cazul poporului ales, slujirea pleacă de la realizarea sa ca model de trăire în unitate cu Dumnezeu până la slujirea efectivă de la Templu sau din cadrul oricărei structuri a spațiului sacru.

Dar, de cele mai multe ori, conceptul de binecuvântare este receptat numai ca act liturgic, ca semn însoțit de cuvânt, fără a se mai avea în vedere și celelalte perspective ale câmpului său semantic. Ori tocmai dintr-o atare perspectivă vreau să evidențiez relevanța martirică a binecuvântării. A binecuvânta înseamnă și a vorbi despre ceva sau cineva în strictă conformitate cu rațiunea divină a acestuia și în sensul străluminării sale continue. Înseamnă că actul binecuvântării este un topos koinonic, este un loc de întâlnire și de concurgere a tuturor celor care, binecuvântând, se statornicesc în Dumnezeu. Există aici un câmp de mărturisire reciprocă care ne trimite la cuvintele Mântuitorului: „cine Mă va mărturisi... îl voi mărturisi și Eu” (*Matei* 10, 32) și care ne transmite conținutul efectiv al binecuvântării lui Hristos. Dimensiunea morală este evidențiată în chip desăvârșit de exegeza patristică, de maniera duhovnicească de interpretare a Sfântului Ioan Casian (spre exemplu) care vorbește despre cele trei chemări menite să ne întoarcă la Hristos².

Poruncile sinaitice cumulează toate aspectele parțiale ale structurilor nomosice invocate anterior și, sintetizându-le, ni le oferă ca și ghid al restaurării noastre pentru sălășluirea în câmpul binecuvântărilor veșnice. Primele trei porunci vizează sau exprimă conținutul doctrinar al mărturisirii de credință iudaice, porunca a patra este legătura liturgică a transcendentului

² SFÂNTUL IOAN CASIAN, *Cuvântări duhovnicești*, în PSB 57, trad. de Vasile COJOCARU și David POPESCU, prefață, studiu introd. și note de pr. Nicolae CHIȚESCU, Ed. IBMBOR, București, 1990, pp. 347-348.

cu imanentul, legătură realizată pentru a încărca de conținut moral făptuirea noastră, conținut moral relevat de suita de porunci de la cinci la zece³.

Iată, deci, care ar fi structura sau conținutul în sine al vestirii misiunii martirice a Bisericii, prefigurată în Vechiul Testament prin structurile morfologice ale spațiului sacru⁴, în cadrul structurilor nomosice invocate: slujirea semenului și a creației în sensul reaşezării darului stăpânirii; redefinirea faptică a conținutului epifanic teologic al tuturor celor zidite pentru ca viața lor de aici să fie începutul celei veșnice; conștientizarea și trăirea liturgică a „viu-lui” veșnic; mărturia despre Dumnezeu realizată din sânul unității noastre cu El; transpunerea martiriei dogmatice în fapte morale prin care istoria devine un mediu de pregustare a veșniciei, un loc al sălășluirii numelui Lui.

³ Exegeza duhovnicească poate fi văzută în lucrarea noastră: *Fragmentarium exegetic filonian. Nomothetica. Repere exegetice la Decalog*, vol. 2, Ed. Limes, Cluj-Napoca, 2003.

⁴ A se vedea studiul nostru: „Țipuri vechitestamentare prefigurative pentru eclesiologia paulină”, în vol. *Unitatea Bisericii – accente eclesiologice pentru mileniul III, Biblie și multiculturalitate II*, Ioan V. LEB și Radu PREDA (coord.), Ed. Limes, Cluj-Napoca, 2005, pp. 13-29.

REPERE TEORETICE PENTRU O EXEGEZĂ TRANS-CONFESIONALĂ A PENTATEUHULUI¹

Scrierile lui Moise au generat foarte multe discuții cu privire la geneza lor. Parcă se uită cu prea multă ușurință ceea ce spunea poporul ales lui Moise, pe când era în pustie, zicând: „vorbește cu noi tu, și noi te vom asculta, dar Dumnezeu să nu vorbească cu noi că de frică noi vom muri” (*Ieșire* 20, 19), adică faptul că generația pustiei avea conștiința clară că Dumnezeu le vorbește, că nu este un Dumnezeu tăcut, ci un Dumnezeu nevăzut (*Ieșire* 33, 20), căci cel căruia îi vorbește rămâne viu (*Deuteronom* 5, 24). Se trece foarte ușor atenția de la Cel Transcendent, asupra celui căruia îi este destinată transcenderea. Am urmărit și eu cu multă atenție istoria acestor discuții, ipoteze, teorii, soluții practice propuse și nu pot spune că nu am fost uneori răpit de excelenta structură logică a unor demonstrații. Dar, văzând ceea ce este în jurul nostru, mă conving tot mai mult de faptul că omenirea tinde spre umanizarea totului, adică spre postarea sa ca unic și definitiv etalon al tuturor. Spun adesea studenților că modernitatea și postmodernitatea tind mereu să-L oblige pe Dumnezeu să se exprime și să lucreze în criteriile logicii umane, că necăutând i-logica divinului, ele maximalizează antropomorfizările până la a-L depozeda pe Dumnezeu de propria-I divinitate. Aș putea spune că, deși acest veac se mișcă în vraja asemănării, parcă subiecții lui uită cu desăvârșire că acest „demit – asemănare” își are începutul și încununarea/desăvârșirea în Treime, în veșnicie.

Unde găsim punctul de plecare al acestor dezbateri, sunt ele în vremile primare ale creștinismului, au ele antecedente suficiente în disputele refor-

¹ Conferință susținută cu prilejul obținerii titlului de profesor universitar.

miste sporadice din sânul iudaismului? Nu voi răspunde acum în chip direct. Vă las să scrutați un orizont larg al lecturilor exegetice aplicate Scripturilor. Și aş pleca, în cazul acestui îndemn bibliografic, doar din zonele pe care le-am aprofundat eu în cazul proiectelor mele de cercetare biblică și patristică de până acum. M-a fascinat idealul mistic și filosofic al lui Filon din Alexandria, căruia i-am dedicat deja două cărți, și l-am citit cu multă stăruință, și nu am găsit alte citări decât cele care vorbesc despre „întâia a lui Moise, a doua... a cincea” sau dacă acceptați fonia ebraică: bereșit, vae șemot, bamidbar, vaikra. Și suntem într-o vreme de acute frământări existente în comunitatea iudaică. La fel la Iosif Flaviu, sau, mai devreme, la Ben Sirah. Ori în literatura patristică: Iustin Martirul și Filosoful, Capadocienii, Sfântul Maxim, Sfântul Simeon Noul Teolog, sau pe această perspectivă creștină să cobor mai degrabă la primul creștin, Dumnezeu – Omul Hristos care zice: „nu trebuia oare să se împlinească cele scrise despre Mine în Lege, în Profeți...” (*Luca* 24).

În vâltoarea globalizării, care în sine nu trebuie diabolizată, cred că unul dintre cele mai importante lucruri pe care va trebui să le facem este cel care vizează consolidarea mărturisitoare a propriei identități, a identității creștine și cred că nouă ni se potrivesc acum cuvintele: cum să răcem de vreme ce am văzut? (*Fapte* 4, 20). Creștinismul însemnează o mutație esențială în ceea ce privește registrul comunicării și al cuminecării: el mută accentul de pe „a auzi” pe „a vedea”. Și chiar am putea introduce fără niciun dram de răutate observația care susține caracterul revelației biblice vechi și nou-testamentare: cel nevăzut se face văzut prin intrupare în sensul firescului făpturii create de Sine pentru a o re-aduce la Sine, pe când celelalte cărți fundamentale ale religiilor sunt scrieri ce-și revendică aspectul revelat din ceea ce noi numim revelație literală și naștere mitologică. Poziția noastră față de acestea nu poate fi altfel decât mărturisitoare și iubitoare.

Teoriile elaborate² cu multă osteneală în multe secole nu desfințează paternitatea primă a textelor revelate, ele se consumă strict în limitele

² Mă gândesc de pildă la cheștiunea – pentateuh, tetrateuh, hexateuh sau octoteuh; la teoria documentelor, vezi în acest sens: Thomas ROMER, *Les premières traditions de la Bible*, Ed. du Zèbre, Lausanne, 1996, pp. 17-55; la teoria fragmentelor sau a textelor vechi, vezi Rolf RENDTORFF, *Introduction à l'Ancien Testament*, Ed. du Cerf, Paris, 1989, pp. 267-278.

umanului³, câtă vreme cele mai elementare definiții ale revelației spun că ea este posibilă datorită bunăvoinței lui Dumnezeu de a se descoperi, datorită caracterului Său personal, și datorită faptului că persoana umană este rațională și aptă să citească/înțeleagă actele revelației. Reiese cu ușurință, așadar, faptul că principalul autor al revelației este Dumnezeu⁴. Astfel, ordinea pe care o propune revelația este ordinea intratreimică și nu contractualismele sociale schimbabile odată cu evoluția/involuția societății. Chiar aș putea introduce în acest caz un gen de ironie à la profetul Ilie, spunând: contractualismele naturalismului cuprins de sindromul pecavic al suficienței de sine.

Un lucru esențial pentru mărturia creștină contemporană este, deci, reșezarea cunoștinței apostolice, postapostolice și patristice care afirmă fără dubiu că „Scripturile sunt adevărul revelat, unic și organic, despre ceea ce este Dumnezeu și despre voința Sa în legătură cu omul și creația. De fapt, o parte a cercetărilor din sfera studiilor biblice care și-au dedicat efortul studierii Pentateuhului au ajuns, în cea de-a doua parte a secolului XX, la concluzia că este imperios necesar să recunoaștem paternitatea mozaică a celor cinci scrieri pentru ca aspectul revelat al acestora să nu fie eludat de excesul de impunere a criteriilor logicii umane vorbirii și lucrărilor lui Dumnezeu. Cu toate acestea, nu vom ignora atâta efort și stăruință, dar dintr-o singură dorință, aceea de a fixa elementele care pot contribui la re-afirmarea conținutului revelat al Scripturii și a dinamicii formei sale, dinamică care îi asigură perenitatea și forța de a răspunde interogațiilor religioase ale fiecărui veac.

Canon, canonicitate și istoricitate. Acest areal tematic dorește să ne introducă în cadrul unei reconstrucții istorice, dar, în același timp, să lanseze posibile răspunsuri la fanteziile romanești care sunt receptate de cei religioși ca atentate la înseși fundamentele religiei, iar de către promotorii lor ca „niște nevinovate” încercări de a exprima în criteriile demonstrației

³ Interpretarea Bibliei în Biserică (Comisia biblică pontificală): „ca tot ce este omenesc, [...] pe lângă posibilitățile sale pozitive comportă și anume riscuri”, p. 5.

⁴ IDEM, „cuvântul biblic își are originea într-un trecut real, dar nu numai într-un trecut; el vine și din veșnicia lui Dumnezeu, el ne duce în veșnicia lui Dumnezeu, însă o face trecând prin timp...”, pp. 6-7.

raționale unele constructe religioase. Iată că ele au o fațetă pozitivă: au determinat pe mulți teologi să revină la o manifestare de tip apologetic cu privire la fundamentul scripturistic revelat al religiei monoteiste. Christian Y. Lambert observa, în acest sens, că Torah/Tanakh este prima scriere fondatoare a unei religii monoteiste, cu șapte secole înaintea creștinismului și cu douăsprezece secole înaintea mahomedanismului⁵.

Când dorim să introducem în dezbatere chestiuni legate de cuprinsul Scripturilor revelate, ne vedem nevoiți să plonjăm într-o discuție ce vizează termenii de canon, canonicitate și istoricitate. Și aceasta pentru simplul fapt că, în cadrul celor trei religii ale cărții, s-a impus în timp cu precădere ideea de canon ca fiind omonimă celei de revelat. Și chiar aici este punctul enigmatic, crearea acestei omonimii. Credem, însă, că o abordare justă a fenomenului de fixare a canonului scripturistic poate face lumină în această zonă și ne poate arăta faptul că omonimia nu este pe deplin justificată, că ea nu este necesară. Termenul de canon este foarte vechi și nu este legat în sens prioritar de sfera textului biblic. Kanehul era un instrument de măsurat, era un etalon necesar fixării unei ordini și realizării unei armonii. Cele două noțiuni aparțin în chip obiectiv unui timp originar și timpului eshatologic, în perioada intermediară/istorică ele comportă un aspect atributiv, pe cel de relativ, ne-desăvârșit. Dar în procesul de fixare a canonului apare un element obiectiv, este vorba despre porunca lui Dumnezeu potrivit căreia textele revelate realizate prin Moise trebuiau să fie așezate în Sfânta Sfințelor, și această poruncă o întâlnim și la Iosua, și la unii dintre profeți. Prima concluzie justă se leagă de însăși valoarea înscrisurilor. Acestea nu erau intervenții divine menite să rezolve un moment dificil din viața celor aleși, ci aveau în ele o latură dinamică prin care devin adrese limpezi manifestate posterității, și nu este vorba doar despre o manifestare anamnetică, ci de un canon ce poate circumscrie umanul într-un proces de restaurare. Deci scrierile adunate în cadrul Cortului Sfânt și, mai apoi, la Templu erau receptate de poporul ales ca fiind scrieri revelate și implicit canonice. Mă gândesc, de pildă, la atitudinea lui Iosia în fața colecției descoperite cu prilejul restaurării Templului (sec. VII î. Hr.) sau la conștiința clară manifestată de profetul

⁵ Christian Y. LAMBERT, *Au commencement, la Bible hébraïque*, Desclée de Brouwer, Paris, 2005.

Ieremia atunci când a cerut ca textul profeției sale să fie așezat alături de celelalte scrieri de la Templu. Așadar, în sânul poporului ales, fără a fi vorba de o manifestare juridic-religioasă, exista noțiunea de canon și se vorbea în chip clar, nu despre cinci scrieri, ci de Torah-ul primit de Moise în Sinai și despre transmiterea lui, mai întâi lui Iosua și apoi bătrânilor și, de la aceștia, profeților care l-au transmis marii Sinagogi⁶. Definirea juridic sinagogală a corpusului scrierilor canonice vine mult mai târziu, în anul 90 d. Hr., în urma Sanhedrinului de la Yabne, desfășurat sub președinția lui Yohanan ben Zakkai. În lucrarea sa recentă *Le Talmud et la littérature rabbinique*, Ch. Y. Lambert⁷ nu se ferește să spună că „Torah, deci Pentateuhul, a fost revelat lui Moise, dar simultan a existat Torah orală care constituie o serie de comentarii explicative cu privire la preceptele conținute în Pentateuh”. Ceea ce doresc să subliniez în acest caz este faptul că o lungă tradiție, de minim șapte secole înaintea creștinismului, atribuia lui Moise rolul de receptacul și transmițător al învățăturilor cuprinse în Pentateuh, învățături revelate, descoperite lui de Dumnezeu și nu născocite de mintea umană. Dar în această discuție merită, înainte de a trece în revistă teoriile lansate de Școala istorico-critică, să fie introduse încă o serie de noi informații istorice și cu privire la forma textului revelat al Pentateuhului.

Ceea ce noi cunoaștem și utilizăm sub numele de Pentateuh a fost, certamente, în faza inițială o colecție de cuvântări rostite de Moise în fața conaționalilor săi pe parcursul lungii perioade de peregrinare prin pustie. Cum am spus deja mai sus, el a primit poruncă expresă de la Dumnezeu ca să le transpună în scris și să le așeze la Cortul Sfânt, lucru pe care l-a realizat prin intermediul lui Iosua. În studiile noastre anterioare⁸ dedicate operei exegetice realizate de Filon din Alexandria, care avea ca model pe Moise, sugeram faptul că perioada de peregrinare prin pustie este o adevărată „școală a pustiei”, deoarece, în această perioadă, Dumnezeu își zămislește un nou popor ales, un popor pe inima Lui. Această colecție de cuvântări ar trebui să fie receptate ca fiind o „catechesis magna” deoarece se constituie în

⁶ *Avot* 1,1.

⁷ C. LAMBERT, *Le Talmud et la littérature rabbinique*, Desclée, Paris, 1997.

⁸ Pr. Ioan CHIRILĂ, *Fragmentarium exegetic filonian*, vol. I și II, Ed. Limes. Cluj Napoca, 2001-2002.

fundament doctrinar a ceea ce se va numi credința israelită, mai apoi iudaică, și mult mai târziu mozaică. Dacă se admite acest aspect, se solvează multe din dilemele formale. Cuvântările nu urmează o așezare strictă într-un tipar cronologic, iar criteriul lor de rostire de asemenea nu este unul de factură cronologică. Dar, întrucât Moise este autorul primei instituționalizări religioase a poporului ales, vom avea cu siguranță, după cum și este, un corpus de prevederi de drept canonic israelit care are în centru structuri de drept canonic sacerdotal. Privit din această perspectivă, corpusul de cuvântări ar putea fi reconstituit, destul de ușor, la forma sa originală, reconstrucție care nu lezează deloc aspectul revelat, dar care poate justifica reluarea unor teme. De fapt, criteriul cronologic pentru perioada anterioară lui Moise este unul artificial. Cine poate fixa cronologic punctul desemnat de termenul „bereșit”? Ca să fixezi o cronologie îți trebuie două repere: timpul prezent și un reper aleatoriu ales ca punct fix. E greu de crezut că însumarea vârstelor patriarhilor poate oferi un reper fix pentru acest „bereșit” și, chiar de ar fi așa, tot mai rămân „șapte zile” care cu siguranță sunt altceva decât oprirea soarelui pe cer. Deci, punctul prim al setului de observații formale este cel care afirmă aspectul unitar al scrierii lui Moise. Dar acest text a putut suferi unele transformări formale. Părintele Liviu Galaction Munteanu⁹ spune însă că odată cu restaurarea canonului realizată de Ezdra, este greu de crezut că cineva ar mai fi intervenit în textul Pentateuhului, opinie pe care o împărtășesc întru totul.

Prima divizare a acestui corpus unitar a fost determinată de rațiuni de ordin liturgic, fiind vorba despre împărțirea în parașe, pericope de Lege care se citește obligatoriu în cadrul cultului, a serviciului religios sinagogal și sabbatic. Lucru ușor de observat în momentul în care accesăm o ediție critică a Bibliei ebraice, putem observa simbolul parașei, adică semnul „pe”.

Din rațiuni de ordin exegetic, textul Scripturii este mult mai târziu împărțit în capitole și versete, iar apoi sunt intercalate titluri sau mici rezumate. Astfel apare posibilitatea realizării edițiilor critice ale Sfintei Scripturi. Lucru vrednic de apreciat, numai că aceste tehnici specifice umanului pot genera o istoricizare excesivă a textului revelat, adică mutarea accentului de pe autorul primar pe cel secundar. Lucrarea lui Hugo Carro și Robertus Stefanus este

⁹ Pr. Liviu G. MUNTEANU, *Pentateuhul în fața criticii*, Cluj-Napoca, 1947.

de excepție, împărțirea pe capitole și mai apoi pe versete a creat posibilitatea identificării paralelităților formale, dar aceasta ține de caracterul immanent al textului și nu de relevanța transcendentă. Când se introduce termenul de transcendent în dezbateri, nu trebuie cu necesitate să se trimită instant în zona metafizicului, el poate fi utilizat cu aplicare exactă la o pericopă ce dezvoltă o acțiune istorică concretă dar care are în sine și funcția de typos și, prin aceasta, își revelează capacitatea recapitulativă sau dinamismul lăuntric prin care oferă răspunsul la o chestiune mult posterioară, răspuns prin care actele se dovedesc a fi convergente spre veșnicie.

Acest artificiu formal, împărțirea în capitole și versete, are indubitabil o valoare pozitivă, dar el creează baza logică pentru fragmentarea unității multora dintre pericopele care numai în unitatea lor transmit ceva de factură dinamică. Se produce o focusare excesivă pe un verset în detrimentul întregului, multe ediții scripturistice introduc chiar boldări de text pentru a conduce atenția lectorului spre aceste puncte culminante ale exprimărilor literare și nu revelate. Se uită cu multă ușurință ceea ce am spus mai sus, se uită unitatea și organicitatea revelației. Aceste inserturi sunt exemplul cel mai bun pentru afirmarea caracterului subiectiv al demersului de acest gen. Să nu fiu înțeles greșit, apreciez lucrarea în sine, dar credința mea lăuntrică este că un text unitar, o pericopă fără secționări are o dinamică mult mai evidentă. De aceea, cred că afirmația Comisiei biblice pontificale este foarte obiectivă: sunt creații umane.

Teorii cu privire la geneza Pentateuhului¹⁰. La finele secolului al XVII-lea, se acumulaseră deja multe observații critice din care transpare fragilitatea tezelor clasice care îl considerau pe Moise ca autor al Pentateuhului. Richard Simon formulează această primă respingere a autenticității mozaice și crede că autorul de fapt este Ezdra, fapt susținut și de Baruch Spinoza. În secolul al XVIII-lea, Jean Astruc, doctorul lui Louis al XV-lea, constată dualitatea

¹⁰ Pentru realizarea unei informări complete, mult mai detaliate decât cea de față, vezi: Albert de PURY et Th. ROMER, *Le Pentateuque en question: position du problème et brève histoire de la recherche*, Labor et Fides, Genève, 1989 sau Th. ROMER, *La formation du Pentateuque selon l'exégèse historico-critique*, Ed. du Zèbre, Lausanne, 1996.

numelor divine¹¹ existente în Pentateuh și emite ipoteza existenței a două surse care, combinate, au dus la realizarea textului actual. Pe lângă observarea dublei nominalizări, sunt evidențiate textele paralele cu tematică comună, cum ar fi cele privitoare la crearea lumii: *Facere* 1, 1 – 2, 4a și *Facere* 2, 4b-25 sau dubletul care relatează manifestarea divină față de Moise: *Ieșire* 3, 1 – 4, 17 și *Ieșire* 6, 2 – 7, 7, sau discordanțele de date și cifre din relatarea Potopului (*Facere* 6-9). W. de Wette observă și subliniază legătura evidentă dintre II *Regi* 22-23 și conținutul Deuteronomului și de aceea afirmă apropierea de conținut legislativ dintre II *Regi* și *Deuteronom* 12.

Elaborarea teoriei documentelor a fost realizată de Julius Wellhausen la finele secolului al XIX-lea, teorie care rămâne valabilă până la finele anului 1975. Wellhausen distinge trei documente succesive care, prin fuzionare, au condus la formarea Pentateuhului: un document Yahwist, cotat ca fiind preexilic, documentul Deuteronomist, cotat ca aparținând perioadei lui Iosias, și un document Sacerdotal, cotat ca aparținând perioadei post-exilice, și care are esențialmente un caracter legislativ. Ipoteza documentelor va fi completată de următoarea observație: există în chip distinct două surse, una Yahwistă și alta Elohistă, iar Yahwistul poate fi considerat ca fiind alcătuit din Y1 – sursa laică – și Y2 – o relectură. Munca lui Wellhausen a fost completată din această perspectivă, pentru a se ieși din zona Tetrateuhului, de către Hermann Gunkel, Albrecht Alt, și mai apoi de Gerhard von Rad și Martin Noth, dar cei doi teologi apuseni sunt de fapt autorii formei celei mai elaborate cu privire la teoria documentelor, dar și cei care lansează ipoteza Hexateuhului¹². În dezbateri sunt invocate și elementele care vorbesc despre faza preliterară a teologiei iudaice, lucru bine cunoscut deoarece teologia iudaică a fost, inițial, preponderent orală. În cadrul acestei discuții sunt invocate sursele perioadei monarhice pe care cercetătorii le consideră tradiții.

¹¹ Este vorba despre perioada în care studiul ebraicii a avansat puternic și accesarea textului biblic s-a putut realiza în forma sa lingvistică inițială. Astfel cititorul poate observa încă din Bereșit că se utilizează pentru desemnarea lui Dumnezeu numele: Elohim și cel de Yahwe.

¹² Martin Noth, *Überlieferungsgeschichte des Pentateuch*, Kohlhammer Verlag, Stuttgart, 1948, 288 p.

Schițat, iată care ar fi configurația unei posibile geneze a Pentateuhului: 1) Tradiția sau tradițiile orale; 2) Documentul Yahwist (sec. X); 3) Documentul Elohist (sec. IX); realizarea primei fuziuni: 4) YE – yahwist elohist – (sec. VII); Documentul Deuteronomist (sec. VII); din YE se dezvoltă în secolul VI tradiția Sacerdotală care va fuziona cu YE și mai apoi cu D rezultând YEDP sau Torah (sec. V-IV).

În 1975, Rolf Rendtorff¹³ aduce unele observații critice cu privire la teoria documentelor, lansându-se astfel o nouă dezbatere care cere să se observe faptul că în textura Pentateuhului este destul de greu să faci o delimitare obiectivă între Y și E, că există mai multe „*crédos historiques*” în jurul cărora se dezvoltă celelalte părți de text, că în acest caz ar trebui să recurgem la o altfel de lectură a Pentateuhului, poate la lectura sincronică și diacronică, și aceste lecturi ar putea face lumină în cazul originii Pentateuhului. Acest tip de lectură, observă și Blum, conduce la observarea unităților tematice sau a unităților literare și astfel dezbateră trece în zona identificării compoziției.

Pe drept cuvânt se întreabă mulți: se mai poate vorbi despre o geneză a Pentateuhului? Fie că ne gândim la teoria fragmentelor, fie că plonjăm în teoria documentelor, fie că stăruim în identificarea structurilor teoriilor compoziționale care, invocând tradițiile scrise vechi, fac o observație care cantonează ipoteza lor în ceea ce tratatele de istorie laică numesc: teoria generaționistă, adică faptul că gruparea sacerdotală a fost cea mai activă în a crea acest corpus de scrieri din Sfânta Scriptură. Câtă frământare, și cât de puțin se vorbește despre revelat și revelație, despre forța acestui text de a uni veacurile. Dacă luați aminte la acest gen de dezbateri nu puteți să nu observați extrema apropiere a lor de ceea ce se vehiculează în timpul nostru cu privire la canon și la multitudinea de gnoze salvatoare.

Repere fundamentale pentru o lectură corectă a textelor revelate. Nu pot să ascund faptul că această problematizare asupra genezei Pentateuhului m-a încercat mult. Am căutat răspunsuri începând de la tratatele citate și până la literatura patristică și nu cred că am găsit un răspuns mulțumitor, dar el există. El stă ascuns de ochii trupului nostru în cuvintele Mântuitorului „*ceea ce este scris în Lege*”, în legea lui Moise. În acest demers de investigare

¹³ R. RENDTORFF, *op. cit.*, pp. 267-278.

am enunțat și eu o seamă de întrebări și de ipoteze. Nu de mult am avut o discuție cu Th. Römmer și l-am întrebat: distinse profesor, când apare termenul de Pentateuh, trebuie oare să ținem cont chiar atât de mult de teoriile tetrateuhului, pentateuhului, hexateuhului sau a octoteuhului? Nu mi-a răspuns direct, a sugerat faptul că e o problematizare bună.

Cercetând acest areal mai bine de cincisprezece ani, am ajuns la concluzia că un prim reper fundamental este de natură apriorică și ține de sfera personalității lectorului: să admiți că textul este de natură revelată, că la baza formării sale ca mesaj scris stă un act concret de revelație. După acest moment urmează o lectură în sfera credinței, așa cum spune Sfântul Petru Damaschinul, atunci când ți se pare că textul îți oferă unele contradicții, unele inadvertențe, silește-ți mintea să înțeleagă că încă nu poate să priceapă, și revino asupra lui. De fapt, lectura în lumina credinței este o lectură liturgică.

În acest punct, după primele două repere, voiesc să inserez câteva observații personale cu privire la această problemă.

Credința și religia poporului ales a fost și, în multe dintre constituentele sale este și azi o credință orală. Problema fixării în scris a revelației apare într-un context istoric foarte clar: poporul ales fusese eliberat din robia egipteană în chip minunat și el se împotrivesc lui Moise și Domnului în mai multe rânduri în pustie. În acest context apare sentința divină: oasele voastre vor rămâne în pustie și Eu Îmi voi zămisi un nou popor. Aș accentua faptul: Îmi voi zămisi un nou popor. Din acest motiv am numit în unul din volumele dedicate lui Filon perioada din pustie ca fiind: „școala pustiei”. Așadar, ceea ce face Moise în pustie este o adevărată pedagogie și formare religioasă, teologică. Dacă admitem teoria unităților literare, a unităților tematice, vom putea observa că Pentateuhul în general poate fi receptat ca o scriere constituită din mai multe pericope cu caracter evident catehetic. Aceste cuvântări fiind adresate tinerei generații, era firesc ca să se ridice și unele întrebări, unele reluări. De aceea, unele grupe tematice nu operează cu un criteriu cronologic clar și nici nu era necesar, cronologiile sunt în general arbitrar. Nu dezvolt aici toată demonstrația, sper ca Dumnezeu să-mi ajute să finalizez Teologia Pentateuhului și acolo veți avea prilejul să observați în chip acurat suportul textual pentru afirmațiile mele. Totuși,

un minim exemplu: dacă luăm capitolul patru al Genezei și-l înlocuim cu capitolul cinci, nu se produce nici o deformare doctrinară sau de conținut, dar se obține o rigoare logică, atât de mult revendicată de modernitate.

La fel este și în cazul cuvântărilor cu conținut legislativ. Ele sunt enunțate într-un context clar și vizează realizarea unității liturgice a poporului și a efectelor sociale determinate de acest fapt. Diversificarea structurilor de conducere, administrare și judecată cerea și aceasta o formă scrisă menită să realizeze dreptatea în forma sa unică.

Reiese, deci, faptul că principalul subiect al realizării formei scrise a revelațiilor Pentateuhului, în latura umanului, este Moise. Dar orice text poate suporta alterări sau reorganizări, cum se va fi întâmplat în vremea lui Iosia și a lui Ezdra, dar după această limită nu credem că s-a mai produs vreo schimbare formală.

Termenul de Pentateuh este de origine greacă, el trebuie cel mai degrabă poziționat cronologic în zona elenismului, în contextul elaborării Septantei. Până aici, textul iudaic era cel tradițional: un text unitar alcătuit și păstrat pe suluri, singura lui diviziune fiind parașa, însemnarea pericopelor din Lege care se citeau la cult și care sunt vizibile și azi în edițiile critice ale Bibliei ebraice fiind însemnate cu „P”. Orice manual de isagogie prezintă numirile iudaice care atestă într-o oarecare măsură orientarea tematică a lectorului. Suntem de acord că ar putea fi realizate unele grupări de unități literare, dar aceasta numai pentru faptul că dorim să evidențiem aspectul dinamic al textului, că dorim să vă facem să ajungeți la vorbirea teologică a textului, la identificarea aspectului său revelat. Noi am mai afirmat, în studiile anterioare dedicate Pentateuhului, că pot fi distinse unele pericope care au aspect de cuvântare. Așa, de pildă, poate fi privită prezentarea rezumativă a actelor creației cuprinsă în capitolul I al cărții *Facerea* sau reluarea aceleiași teme în structura a doua de relatare cuprinsă în capitolele II și III care este focalizată pe tema omului, a creării, a așezării sale în Eden, a căderii în păcat ș.a.¹⁴

Nu avem încă datele suficiente pentru a fixa cronologic apariția termenului de Pentateuh, convingerea noastră este că nu se poate coborî mai jos

¹⁴ Structurarea pe care noi o propunem o vom prezenta în lucrarea noastră intitulată *Teologia Pentateuhului*, care va apărea în curând.

de secolul III î.Hr. Așa se face că în tradiția iudaică există numirile: *Bereșit, Vaele șemot, Vaicra, Bamidbar, Hadebarim*, dar mai presus de acestea sunt nominalizările la singular, nominalizările ce reflectă faptul că lucrarea lui Moise a fost receptată ca un singur corpus: Tora, Tora Moșe, Tora Yahwe, Oraîța, sau chiar în greacă: nomos. Ce urmăresc de fapt prin aceste evidențieri? Doresc să arăt că în ordinea percepției textului Torei ca text revelat aceste împărțiri care exploatează capacitatea simbolică a numerelor sunt străine de text, sunt străine de intenția autorului istoric și de a celui veșnic. Mistica numerelor este o chestiune ce vizează planul existenței istorice și orientarea sa deosebită spre transcendere. În ceea ce privește existența numerelor în Scriptura Vechiului Testament, aș fi mai ponderat în a le recepta în stricta lor pozitivitate. Mă conving cu fiecare lectură că trei sunt structurile numerice stabile și mistice deopotrivă: unu, doi și trei, celelalte sunt rezultate combinatorii ce pot exprima în chip metaforic potența veșniciei existență în istorie, dar nu o pot de la sine epuiza.

Citirea în cadrul cultului este un reper ultim pentru o exegeză autentică, textul biblic trebuie să devină o rugăciune a sufletului, a omului rațional. Ori, în acest spațiu, nu se mai pune problema criticii negative, a deducțiilor istorice, filologice sau demitologizante; aici omul începe și încununează sinele propriu cu întruparea Cuvântului, a Davar-Logosului.

Dimensiunea transconfesională/trans-religii a Pentateuhului. Pentru a înțelege acest fapt, mă voi folosi azi de una din lucrările cele mai recent publicate în cadrul islamului european¹⁵. Tareq Oubrou iese din canonul strict al exegezei islamice introducând în dezbateri nume ca Popper Karl, Bergson Henri, Monod Jacques, Gould Stephen Jay, Ruffie Jacques, Charles Darwin, ș.a. Am urmărit îndeosebi modul de raportare la scrierile lui Moise și reiese în chip clar faptul că referatul creării este cel pe care îl au toate religiile cărții. Elementele de particularizare sunt de factură subiectivă, adică cele determinate de citarea unei surse posterioare fără a trimite în chip clar la sursa primară. În acest punct exegeza creștină este mult mai obiectivă, dar trebuie înțeles și acest tip de demers, el este specific oricărei inițiative

¹⁵ Tareq OUBROU, *L'Unicité de Dieu, at-Tawhîd, Des Noms et des Attributs Divins, al-Asma' wa-s-Sifat*, Bayane Edition, Paris, 2006.

de individualizare, de fixare și afirmare a unei alte identități religioase. Mi-a reținut atenția în chip deosebit faptul introducerii în dezbatere a lui Darwin cu celebra sa lucrare *L'Origine*. Tareq spune că „el era foarte conștient de implicațiile teribile pe care le implică eliminarea lui Dumnezeu din proiectul vieții. El a trăit această aventură în timpul unei angoase personale care apare clar într-o scrisoare trimisă de către soția sa, în care-și exprimă atitudinea de respingere față de teoria sa din pricina sentimentelor sale religioase”¹⁶. Dacă studiem cu atenție acest prim volum observăm că structura fundamentală a exegezei islamice este rescriptul mozaic, scrierea Marelui Profer în modul de preluare și utilizare a Coranului. Elementul de particularitate este conceptul lansat de Coran „al-Mu'min” - credinciosul, element care poate să ne ofere un suport foarte concludent pentru numirile credincioșilor islamici, dar pentru noi conceptul este relevant pentru explicarea teoriei ineiste cu privire la originea religiei. Preluarea haditului ne dovedește, încă o dată, faptul că textul revelat are un caracter de unicitate și de perenitate indubitabil.

Iată de ce Vasile Tarnavschi spunea în mod explicit: „cine atentează la fundamentele Pentateuhului, atentează la înseși fundamentele creștinismului și iudaismului”, dar iată că de data aceasta reiese că atentează la fundamentele tuturor religiilor Cărții.

Cred că această expunere vă aduce în față faptul că nu este cazul să eludăm etapele anterioare ale exegezei textelor revelate, că oricât ar fi de dezvoltată cercetarea filologică sau istorică, nu va putea fi depășit de către mintea omului nivelul revelat al exprimării, chiar dacă acesta apare ca structură i-logică, că în cazul textului biblic autorul principal este Dumnezeu care se descoperă prin profeții Săi, că textul revelat se adresează întregii creații. Din această perspectivă putem spune că textul Pentateuhului este de fapt susceptibil unei exegeze trans-confesionale, trans-religii.

¹⁶ Denton MICHAEL, *Évolution, une théorie en crise*, Flammarion, Paris, 1992, pp. 56-57. Pentru lămurirea acestei situații pot fi lecturate pozițiile lui Huxley sau corespondența lui Darwin cu Asa Gray.

GER – STRĂINUL ÎN REVELAȚIA BIBLICĂ VECHITESTAMENTARĂ¹

Străin față de cine, care este reperul stabil față de care se poate stabili stranietatea? Dacă recurgem strict la referatul introductiv al Facerii, vom observa că nimic din ceea ce a lăudat Dumnezeu ca fiind „bune foarte”, adică kalokagatice, nu poate fi circumscris acestui atribut, pentru că toate erau într-o comuniune revelatoare între ele și din ele, și într-o comuniune doxologică între ele și Creatorul lor. Dacă, însă, vom admite părerea teologică potrivit căreia îngerii mândriei deja au căzut, cândva, în acest timp de dinainte de izgonirea omului din rai, vom putea spune, ca presupuziție a noastră, că străin lui Dumnezeu este păcatul și toți zămisliitorii săi, adică toți îngerii răi. Și iată care este reperul stabil față de care se stabilește stranietatea: Dumnezeu, adică tot cel care iese din cadrele comuniunii expuse mai sus, în bivalența sa, este încărcat de atributul străin. Numai că această stare atributivă nu este un hiatus total, Dumnezeu nu este străin făpturilor Sale. Un istoric al religiilor, recunoscut în plan mondial, Mircea Eliade, spunea că omul, chiar și atunci când se decide liber să devină profan, mai păstrează în însăși făptuirea sa ceva din „incipio”-ul său religios, din formele sale de manifestare ca „homo religiosus”². Și poate că aici este potrivit să amintesc elementele de antropologie ale Psalmilor în care se spune că Duhul lui

¹ Studiu prezentat în cadrul Congresului Științific Internațional „Filadelfie și xenofobie în teologia paulină și realitatea contemporană” organizat de Mitropolia Veriei, Naoussiei și Kampaniei, Veria, Grecia, 26-28 iunie 2008.

² Mircea ELIADE, *Sacral și profanul*, Ed. Humanitas, București, 2005.

Dumnezeu aşează oasele făpturii noastre încă în pântecel maicii noastre³, acest fapt încărcând de substanţiere religioasă făptura noastră chiar înainte de a deveni persoană în sine⁴, este persoană prin celălalt⁵, sau ceea ce spune Ieremia prorocul că Dumnezeu l-a ales ca profet încă din „pântecel maicii sale”, sau cele legate de evenimentul crucial al istoriei omenirii, de Bunavestire, adică umbrirea Duhului şi zămislirea Fiului sau săltarea de bucurie în pântecel maicii sale şi umplerea de Duhul Sfânt a Sfântului Ioan Botezătorul. Şi de la acestea vom putea conchide faptul că străin este cel care iese din câmpul de înveşmântare a Duhului, din sfera de manifestare a harului divin, el este străin. Dar dacă voi introduce minunatul eveniment de la Emaus⁶, voi putea spune că este străin cel care iese din „arderea inimii” şi din înţelegerea/vederea Cuvântului.

Am dorit să precizez dintru început faptul că lui Dumnezeu nu-i este străină creaţia, nu-i este indiferentă starea sa, precum şi faptul că singură căderea şi urmările sale introduce cele create în mediul atributului străin-gar, dar că acesta nu este sensul fiinţial al dinamismului creaţiei, ci consecinţa căderii şi prin aceasta a schimbării sensului existenţei. Evenimentul (vezi accidentul!) Babel⁷ va genera un mediu de atomizare geografic etnică care va face ca strănietatea să fie definită prin plasarea ca centru a unui grup faţă de celelalte, prin ieşirea din unitatea cunoaşterii şi a comunicării/cu-

³ Psalmul 138, 5. 13. 15: „Tu m-ai zidit şi ai pus peste mine mâna Ta”; „Tu ai zidit rărunchii mei, Tu m-ai alcătuit din pântecel maicii mele”; „nu sunt ascunse de tine oasele mele, pe care le-ai făcut într-o ascuns...”

⁴ A se vedea şi textul de la Ieremia 1, 5: „înainte de a te fi zămislit în pântec te-am cunoscut, şi înainte de a ieşi din pântec te-am sfinţit...” şi Luca 1, 41: „...pruncul a săltat de bucurie în pântecel ei şi Elisabeta s-a umplut de Duhul Sfânt” „...locuri în care se vorbeşte despre lucrarea Duhului, cel care suflă unde vrea şi care străpunge adâncurile dumnezeirii, şi care oare cu cât mai mult poate lucra asupra omului?”

⁵ Pr. Dumitru STĂNIOAE, *Isus Hristos sau restaurarea omului*, Sibiu, 1941. Părintele vorbeşte oarecum în registru buberian, dar dincolo de aceasta el subliniază faptul că celălalt, în dialogicitatea mea şi a sa, mă face subiect, adică trăitor în cuvânt: „tu-ul din faţa mea mă subiectivează”.

⁶ A se vedea pericopa din Luca 24, 18, 32: „Tu singur eşti străin în Ierusalim...” „oare nu ardea inima în noi...”.

⁷ Jacques DERRIDA, „Psyché. Invention de l'autre”, în *Des Tours de Babel*, Ed. Galilée, Paris, 1998, p. 204.

minecării adevărului. În acest plan, alegerea divină este cea care, potrivit credinței considerate ca dreptate lui Avraam, va plasa ca centru sau element referențial relativ stabil poporul ales față de celelalte popoare, „am” față de „goimi”. Și de aici începe prezentarea propriu zisă a lui „ger” – străin față de „am” potrivit structurilor nomosice vechitestamentare, sau poate, după spusele lui Olivier Artus⁸, din perspectiva nomosului și a metanomosului. Însă până la această desfășurare expozitivă, vă rog să-mi permiteți să introduc câteva considerații ermeneutice, metodologic ermeneutice, cu privire la unitatea Scripturii ca și consecință a unicității adevărului și a faptului că adevărul revelat și întrupat transcende criteriile definitorii ale etnicului, alesului și ale oricărei forme de definire strict generate de cartezian, de „historiae populorum”.

Unicitatea adevărului și unitatea Scripturii. Se pleacă cel mai adesea de la structura dihotomică a Scripturii, creându-se astfel ecuația arhicunoscută ce exprimă relația dintre tip și antitip, cu toate că eu aș prefera ante-tip, deoarece îmi reverberează adânc în minte și în inimă exprimarea Sfântului Ioan Botezătorul : „mai înainte de mine a fost”⁹. Această modalitate de percepere a Scripturii invocă din partea noastră o aplicație exegetică menită să se desfășoare în diacronic și în sincron, în alegorico-mistic și în literal-istoric, observând mereu partea statică și partea dinamică a mesajului revelat. Nu putem să nu observăm faptul că, în sens imediat primar, textul revelației vechitestamentare a fost adresat evreilor și de aici observația hermeneutică: în cazul exercițiului hermeneutic va trebui să ținem cont de factorul subiectiv/obiectiv de limitare a exprimării aghiografului, adică de capacitatea de înțelegere/receptare a adevărului transcendent revelat plenar aghiografului dar imposibil de transmis/înțeles literal deoarece el transcende capacitatea de prelucrare noetică a auditorului. De aceea, actul revelat va fi îmbrăcat în expresii simbolice ce trebuie deciptate în lumina revelației hristice, altfel

⁸ Olivier ARTUS, *Les lois du Pentateuque, points de repere pour une lecture exegetique et theologique*, dans *LD*, Ed. du Cerf, Paris, 2005.

⁹ Matei 3, 11 și loc. paral.

spus, el trebuie să fie trecut prin procedeul lecturării hristologice¹⁰ pentru ca să-și descopere către noi adevărul dinamis peren. Astfel, putem observa că în Hristos, Scripturile devin una. Este superfluu, cred, să amintesc modul în care Hristos asumă Legea veche: „cele scrise despre Mine”, sau modul în care profetul Ieremia vorbește despre un nou legământ, nou nu după conținut, ci după formă și sens de interpretare (*Jeremia* 31, 31-33). La fel ca și în cazul expresiei „poporul ales” sau poporul lui Israel și „noul Israel”. Și aici avem un nivel sau stasis istoric prin care el se aplică descendenților după sânge ai lui Avraam, și un nivel sau statut dinamic prin care, încă de la binecuvântarea lui Avraam (*Facere* 12, 1-3) se poate observa, el se aplică descendenților lui Avraam după credință. Dar și aici este vorba despre un singur concept cu paliere duble de înțelegere și aplicație. De aceea vom opta pentru precizarea perspectivei hermeneutice care pleacă din sfera ideatică a unității și unicității Scripturii ca și consecință a unității și unicității adevărului și a subiectului care realizează „în Verbum” revelația în chip desăvârșit.

Iată motivul pentru care, atunci când dorim să vorbim despre „străin” în Vechiul Testament, nu vom putea să ne oprim doar la cele 39 plus 14 scrieri, ci va trebui să observăm întregul corpus al revelației.

Dar, cine este străinul? Fără niciun dubiu putem spune că nu se poate vorbi de străin și înstrăinare înainte de căderea în păcat. Și de aici se desprinde o primă perspectivă hermeneutică: Paradisul era mediul comuniunii omului și a creației cu Dumnezeu, era mediul ne-în-străinării. Deci, ieșirea din comuniune generează înstrăinarea, sau aș spune: ieșirea din viață prin ucidere generează în om starea de străin (a se vedea episodul Cain, *Facere* 4, 9-15).

Această stare nu este, însă, una definitivă, radicală. Însuși Dumnezeu îi zice: nu așa, ci tot cel ce va uide pe Cain înșeptit se va pedepsi¹¹, iar întâii oameni au avut în ei înșiși dorința clară de a rămâne în sfera comuniunii

¹⁰ Pentru criteriile necesare pentru realizarea unei lecturi hristologice plecăm de la *Luca* 24, 27 și putem să le găsim excepțional expuse în pr. John BRECK, *Sfânta Scriptură în Tradiția Bisericii*, trad. Ioan TĂMĂIAN, Ed. Patmos, Cluj-Napoca, 2003.

¹¹ Vezi versetul 15.

cu Creatorul lor, a se vedea dinamica spre eclesial a viețuirii lor: aduceau jertfe, îl căutau pe Dumnezeu¹².

Pe lângă acest aspect, trebuie totuși să mai observăm un fapt care ține tot de planul istoriei universale a omenirii, adică trebuie să ne oprim puțin la evenimentul „nefericit” cunoscut sub numele de Babel¹³. Aici apare primul germen al căderii conceptului în „saeculum”, dar tot ca o tendință maximă de rupere a comuniunii cu Dumnezeu. În acest punct al existenței umane apar factorii cartezieni ca structuri de delimitare a grupurilor unitare în ele însele prin cuvânt, prin înțelegerea cuvântului, prin posibilitatea comunicării. Astfel omul începe să devină străin omului, să tindă spre maxima straniețate: dispařiția cărării dintre casa fiului și a tatălui.

Pe baza acestor considerente hermeneutice sau de factură isagogică exegetică, voi putea să introduc planul exegezei hristice realizate întregului Vechi Testament pe calea spre Emaus.

Cine este străinul: Hristos, cel încă necunoscut de Luca și Cleopa, sau Luca și Cleopa erau străini de sensul dinamic al revelației vechitestamentare?

Străinul – în pământul acesta viu. Ideea focală a pasajelor nomosice care reglementează starea străinului în raport cu poporul ales este cea care subliniază statutul de străin al poporului ales în Egipt: „căci străin ai fost și tu în pământul Egiptului”. Dar până la a prezenta corpusul textelor biblice, aș mai zăbovi puțin în sfera conceptualizărilor, întrebându-mă din nou cine este străinul? Cred că răspunsul la această întrebare ni-l dă textul din *Levitic 25, 23*: „că pământul este al Meu; iar voi sunteți străini și venetici înaintea Mea” – *gerim vetoshavim* –, pământul aparține Creatorului său iar nu locuitorilor săi. Firește, Dumnezeu a pus pământul la dispoziția omului pentru ca el să se bucure de acesta, să beneficieze de binefacerile lui, de darurile lui, de roadele sale care-l pot hrăni, dar el nu-i aparține, aș putea spune chiar că omul îi aparține pământului dacă mă gândesc la

¹² A se vedea în extenso M. CHIALDA, *Sacrificiile Vechiului Testament*, Tiparul Tipografiei Diecezane, Caransebeș, 1941.

¹³ *Facere 11*, dar se poate vedea și studiul nostru: „Apologetica – dialog și dimensiune profetică”, în Ștefan Iloaie (coord.), *Apologetica – pentru un discurs apologetic contemporan*, Presa Universitară Clujeană, Cluj-Napoca, 2007.

expresiile: pământ ești și în pământ vei merge¹⁴ sau la acida observație prin care Dumnezeu sancționează omenirea spunând „nu va mai rămâne Duhul Meu în ei căci sunt numai pământ”¹⁵. De aceea, putem spune că fiecare om îi este în același timp cetățean și străin, că fiecare ar trebui să se poarte ca un cetățean responsabil liturgic față de integritatea și integralitatea creației. În clipa în care fac această afirmație, mă gândesc la o povestire pe care o găsim în Talmudul babilonian, o povestire care pentru mine însemnează enorm de mult spre a înțelege adâncul iubirii lui Dumnezeu pentru creația Sa. În tratatul Sanhedrin se relatează că, atunci când Dumnezeu i-a salvat pe evrei din mâna egiptenilor despărțind Marea Roșie în două și înecând oștirea lui Faraon, îngerii s-au dus să-l preamărească pe Dumnezeu, să-i cânte gloria, dar Dumnezeu le-a zis: cum, în timp ce lucrarea mâinilor mele este pe cale de a pieri în Marea Roșie, voi vreți să-mi slăviți gloria?¹⁶ Până în zilele noastre, bucuria evreilor, în cea de a șaptea zi de Paști nu poate fi totală deoarece în acel moment evocat au murit oameni și aceia erau tot după chipul lui Dumnezeu. Iată un nou motiv pentru care nu putem să ne oprim doar la un nivel de lectură sincronică, trebuie să intrăm în zona lecturii diacronice și chiar să acceptăm o tensiune dialectică în sensul afirmației lui F. Crusemann, „normă-metanormă”, pentru a putea identifica sensul, „sensul spiritual” sau însuși „spiritul legii”, atât de mult abordat în epistolarul paulin¹⁷.

Pentru a observa sensul legii sau spiritul ei, trebuie să observăm încă un detaliu de conținut exegetic cu privire la prima parte a cărții Facerea. Această parte trebuie receptată ca fiind marcată de lipsa perspectivei cronologice exacte, adică acel „bereșit” nu poate fi identificat ca fiind un terminus decât în măsura în care recurgem la circumscrierea sa ca existență de sine în transcendența absolută a lui Dumnezeu și atunci intrăm în cadrul

¹⁴ *Facere* 3, 19 – este de remarcă faptul că lui Adam nu i se mai amintește de străpânirea pământului, ci de lucrarea reordonatoare a acestuia, de lucrarea spre reaşezarea întru rodnicie, întru slujirea vieții.

¹⁵ *Facere* 6, 3 – cu toate acestea Noe a aflat har, deci căderea nu este radicală, rămâne în om căutarea, tendința de a ieși din înstrăinare, iar Dumnezeu salvează totul, printr-un om tot neamul.

¹⁶ *Talmudul din Babilon*, *Tratatul Sanhedrin*, 39B.

¹⁷ Apud O. ARTUS, *op. cit.*, pp. 154-172.

ecuației propuse de Sfântul Maxim Mărturisitorul: stasis, kinesis, genesis, iar veritabila naștere este cea care se realizează sau te realizează pe tine ca eu în veșnicie, numai că acest eu este ca și în istorioara patericală care ne spune că un avă a venit să intre în rai și a fost întrebat de Mântuitorul: cine ești? Iar el și-a spus numele și nu a fost primit. A venit mai apoi și a zis: sunt Tu, și poarta i s-a deschis. Poate de aceea, dacă comparăm corpurile/pericopele legislative din *Facere 2* cu cele din *Facere 9* putem observa că nu există nicio mențiune a conceptului ger – străin. Am putea spune că atunci când intrăm în partea a doua, în istoria poporului ales, nici acolo nu avem o existență definitivă a lui ger. În făgăduința făcută lui Avraam: „întru tine se vor binecuvânta toate popoarele pământului” (*Facere 12, 3*), putem să identificăm sensul eshatologic al existenței umane, dar nu într-o lectură sincronă, ci într-o perspectivă teologică. Cu toate acestea, ne vom întoarce la tema în sine a străinului și vom spune că pe parcursul Tanakului găsim de cca. 92-93 de ori menționat acest concept¹⁸. Critica modernă este preocupată de identificarea conținutului istoric al conceptului, se emit opinii din cele mai interesante, se fac comparații din cele mai surprinzătoare, se vorbește de cazuistică, contingență și apodictic. Nu cred că acesta este sensul revelației, ci el este koinonia veșnică a creației după modelul koinonic al Treimii. De aceea, trebuie să remarcăm faptul că între prescripțiile cazuistice din Tetrateuh și cele din Deuteronom există o minimă diferență creată de aspectul narativ al Deuteronomului, aspect prin care excursul istoric rămâne în plan secund și apare ca prim plan aspectul sau sensul teologic al corpusului de Legi. Astfel că vom putea spune că termenul „ger” se poate traduce ca „străin rezident”, străinul care locuiește la voi, sens sub care apare în *Ieșire 22, 20*; *23, 9* și *23, 12* și care este mult dezbătut de B. S. Childs¹⁹ și C. van Houten²⁰ care le consideră adagio-uri deuteronomiste. Construcția „yanah (a maltrata) ger” (*Ieșire 22, 20a*) este unică în codul alianței. Ea este reluată în legea sfințeniei în *Levitic 19,33*. În aceeași manieră, *Ieșire 22, 20* și *23, 9* sunt singurele ocurențe care utilizează

¹⁸ Redăm ca anexa 1 lista unora din textele în cauză în grafic ebraică și greacă.

¹⁹ Brevard S. Childs, *Exodus. A Commentary*, SCM, London, 1974, p. 454.

²⁰ Christiana van Houten, *The Alien in the Israelite Law*, Sheffield Academic Press, Sheffield, 1991, p. 52.

verbul „lahaş - a oprima” în codul alianței, dar ele trebuie puse în legătură cu *Leşire* 23, 12, text care se referă la repausul sabatic, deci au o înțelegere strict încadrată în sfera simțămintelor umanitare. Cu toate acestea, este foarte clar că introducerea lor în codul alianței urmărește relevarea sensului profund teologic, deci au un motiv mai mult decât umanitar și se propun ca argument teologic pentru faptul că însuși Yahwe se angajează în apărarea celor săraci, a văduvelor, a orfanilor, a celor împilați. După cum sublinia J. Briend²¹ într-o contribuție la tema „străinul în legea lui Israel”: insertul acesta în codul alianței constituie o noutate în reflexia teologică a lui Israel care se regăsește pregnant și în rescriptul profetic al lui Ieremia (7, 6; 22, 3) sau în cel al lui Iezechiel (22, 7; 29). Iar în aceste două cazuri, aspectul sau sensul eshatologic este indubitabil.

În *Deuteronom*, vocabularul utilizat pentru desemnarea străinului se diversifică. Astfel apare în *Deuteronom* 14, 21; 15, 3; 23, 21 conceptul de „nokri – străin trecător(pasager)” sau cel de „zar” în *Deuteronom* 25, 5 prin care era desemnat un grup de oameni exterior grupului desemnat. Dar și în aceste cazuri, și în cele din *Deuteronom* 14, 29 și 26, 12; 13, unde este vorba despre darea trienală, străinul este asociat văduvelor, orfanilor și celor asupriți, și față de aceștia taxa trienală avea menirea de a genera o manifestare etică prin care se urmărea repartizarea restauratoare a bogăției. În același categorial trebuie să introducem și prevederile legislative sabatice și ale jubileului prin care stăpânul de pământ trebuia să lase un colț pentru săraci și pentru viețuitoarele pământului și de care se leagă în chip fericit și istoria prefigurărilor tipologic mesianice marcate de evenimentele Rahab și Rut. În cazul celor două străine altoite pe arborile genealogic al lui Iisus, este din nou vorba despre accederea în sfera koinoniei primare generate de unitatea credinței, de unitatea și unicitatea absolută a cunoașterii lui Dumnezeu. Iată că apare din nou în chip evident faptul enunțat de noi mai sus și anume că „stranietatea” este un atribut, ea nu este o stare de subiect deoarece dispare în clipa în care ne realizăm pe noi înșine și pe cei din jurul nostru ca fiind „în chipul lui Dumnezeu”. Împotriva acestei stări de fapt se va ridica marele proiect de „epurare” a neamului inițiat de Ezdra,

²¹ J. BRIEND, „L'étranger dans la loi d'Israel”, în *Une parole pour la vie*, Hommage a Xavier Thevenot, Paris, 1998, pp. 155-166.

proiect despre care Nicolae Steinhardt va spune că este cea mai xenofobă atitudine posibilă.

Legile privind statutul străinului comportă o nouă dimensiune în clipa în care *Deuteronom* 16, 9-16 evocă condiția de servitute a lui Israel în Egipt pentru a fundamenta prin aceasta dreptul celor săraci la sărbătorile culrice, chiar și la sărbătoarea Paștilor. Prin textul din *Deuteronom* 24, 17-22 poporul ales este chemat la trăirea unei veritabile solidarități sociale cu toți cei care manifestă condiția servituții pe care el a cunoscut-o în robie și nu numai. Trebuie remarcat faptul că una dintre primele ocurențe ale termenului ger-străin este cea prin care era desemnat ancestorul poporului ales și chiar poporul. Este suficient să observăm textele din *Facere* 15, 13; 23, 4; *Leșire* 18, 3; 23, 9 ș.a., și vom înțelege motivația teologică invocată în cazul contextelor legislative privitoare la străini; și ei sunt, ca odinioară patriarhii și profterul, păziți de Yahwe. Cu toate acestea, străinul nu este nicidecum integrat lui Israel, chiar dacă el poate să se roage lui Yahwe împotriva celor care-l exploatează (*Deuteronom* 24, 15).

Legile sfințeniei prezentate în *Levitic* oferă perspectiva unei noi diversificări a vocabularului cunoscut până acum cu privire la străin. În raport cu „b(e)ne israel” sau cu „beit israel” apar conceptele de „tosab-lucrător cu ziua” și cel de „sakir” - salariat (*Levitic* 25, 35; 47; 19, 33-34 și loc. paralel.), expresii care vizează mai mult imposibilitatea integrării acestora în primele două. Și totuși, *Levitic* 19, 34 cheamă pe „b(e)ne israel” să iubească (ahab) pe străin ca pe „sine însuși” și astfel se depășește prescripția de tip umanitar din *Leșire* 22, 20 și se ajunge la afirmația formulată, deja, în *Leșire* 12, 48-49 care ne spune că trebuie să existe o singură Lege (Torah) pentru „ezrah” și pentru „ger” - străinul care locuiește la voi. O singură Lege, iată punctul în care se depășește starea de străin, iată punctul în care sau prin care se reasează unitatea neamului omenesc prin aceea că se trăiește deplin filadelfia.

Nu am trecut prin prisma analizei decât un număr restrâns dintre cele 92-93 de texte direct grăitoare despre străin, sau dintre cele conexe înrudite tematic. De asemenea, nu am supus atenției acele texte care prezintă străinul ca pe un izvor de întinare, ca pe o pricină de apostazie. Aceasta pentru că ne-am lăsat purtați de dorința de a evidenția partea pozitivă prin care se poate observa crescendo-ul revelației înspre înțelegerea străinului ca și

zidire „după chipul Său” și prin aceasta să observăm, deopotrivă, faptul că Legea îi este adresată și lui de vreme ce, prin străin (vezi cartea Avacum), Dumnezeu își plinește dreptatea sa față de Israel. Am optat, până acum, pentru prezentarea acestor texte legislative deoarece ne apare în chip evident faptul că acele carențe/insuficiențe formale și cazuistice observate de analiza istorico-critică își găsesc plinirea în noul legământ adus nouă de Domnul și Mântuitorul nostru Iisus Hristos – desăvârșitorul Legii. Nu știu dacă este atât de important să vedem dacă ger-străinul este un emigrant din Samaria, din Regatul de Nord sau unul care nu aparține golahului. Cert este că străinul, potrivit legii sfințeniei, era menit integrării sale în synaxa liturgică, că în cazul legislației lui Ezdra (9-10) se va face corecția interdicției exogamiei prin poziția exprimată de Sfântul Apostol Pavel (I *Corinteni* 7) și că toate neamurile vor veni cu darul lor la Dumnezeu (*Apocalipsă* 21, 24).

Pe lângă textele invocate deja de la profeți, aș dori să introduc o perspectivă isaianică care se citește în chip integral în iudaism de Iom Kippur. Este vorba despre haphtaraua din *Isaia* 58 în care se vorbește despre postul bineplăcut lui Dumnezeu. Și care este acesta? Cu siguranță nu un cap plecat ca o trestie în fața vântului, ci o ființă care împarte pâinea cu cel flămând, îl îmbracă pe cel fără veșminte, se interesează de cei ce sunt și care sunt creați după chipul lui Dumnezeu și care râvnesc și ei după asemănarea Sa. În acest spirit, atitudinea față de străin constituie piatra de încercare a oricărei reușite într-o societate omenească, oricare ar fi ea. Oare nu reverberează din aceste cuvinte cele pe care le spune Mântuitorul în *Matei* 25? Și revin cu precizarea unei convingeri clare care mă stăpânește ca exeget: în Vechiul Testament sunt lansate toate temele teologice nouetestamentare care însă au aici o altă comprehensiune deoarece sunt prezentate de profetul suprem – Hristos.

Grija față de străini este explicit formulată și plinită de *Iov* 31, 32: străinul nu petrecea noaptea niciodată afară, porțile mele le deschideam călătorului. Iar la acesta aș adăuga textul din *Matei* 5, 35 care spune: „străin am fost și m-ați primit”, dar câți nu suntem străini? Psalmistul zice „căci străin sunt eu la Tine și străin ca toți părinții mei” (*Psalmi* 38, 16-17; 104, 22), „străin sunt eu pe pământ, să nu ascunzi de la mine poruncile Tale” (*Psalmi* 118, 19). Cine este dar străinul sau cum se disipează prin iubire

strănierea? La aceasta ne răspund cele două ospățări, cea de la Mamvri și cea de la Emaus.

În acest context ideatic, evenimentul filoxenic de la stejarul Mamvri primește puterea revelării sale ca expresie tipică a antetipului neotestamentar, definit în chip culminant în structurile definiției dogmatice niceoconstantinopolitane. Ospățarea „Domnului meu”, devine tip al ospățării mele la „ospățul Stăpânului”. Înstrăinatul îl ospătează pe Cel pururea ne-înstrăinat de creația Sa.

Ospățul Stăpânului și ospățarea Străinului. Iată perspectiva general teologică în care trebuie circumscris episodul ce descrie filoxenia lui Avraam. El nu este o simplă relatare a unui eveniment oarecare al istoriei patriarhilor, nu este o narațiune istorică sterilă, ci un eveniment tip, un eveniment iconic euharistic. Ce căutăm de fapt? Ce căuta Avraam? Căutăm, și el căuta *desăvârșirea prin ceilalți*. Ideea desăvârșirii nu este un fapt accidental, ci o consecință, o concluzie, a dia-logicului revelațional realizat cu Avraam în contextul capitolelor 11, 27 -17. Dia-logicul a determinat o sumă de acte ale ascultării, a conformării voinței personale cu voința divină. În cadrul acestui proces de realizare a omoutimiei, Avraam ajunge la cunoștința faptului că Dumnezeu vrea ca toți oamenii să se mântuiască și la cunoștința adevărului să vină. Nu este greu să reconstruim schematic cadrul consolidării acestei cunoștințe. El este alcătuit din suma făgăduințelor concretizate în exprimări ca: *vei fi izvor de binecuvântare, intru tine se vor binecuvânta toate popoarele pământului, vei fi tată înălțat*. De aceea, el îl caută pe Dumnezeu prin ceilalți, de aici și forța sau stăruința sa în mijlocire. Totuși, ospățul este expresie euharistică clară, mulțumire determinată de găsirea koinoniei. Dar de această dată, în lumina exegezei hrisostomice, ospățul este intrare în isihie și în sfătuire-personalizare. Dar, ținând seama de evenimentul evocat de dumneavoastră, trebuie să ne focalizăm pe notele forte ale celui numit „gură de aur”.

Au fost invocate suficient, cred eu, elementele de anamneză istorică. De aceea eu îmi voi permite să marchez câteva din notele valorizante ale omiliei sale la *Facere* 18.

Prima notă ar fi cea prin care discursul hrisostomic circumscrie neotes-tamentar evenimentul din vechiul legământ. El îl plasează în sfera antropologiei, a omului ca persoană dăruită de Dumnezeu și destinată lucrării împreună cu Dumnezeu. Lucrarea împreună cu Dumnezeu te duce la „duhovniceasca masă”, la „masa cea înfricoșătoare și cutremurătoare”²², este indus în text cadrul euharistic, el fiind rodul arătării dragostei părin-tești. Dumnezeu ne apare în acest context ca dăruitor și răsplătitor, pilda talanților fiind un cadru excelent de evidențiere a dărnicii și neîntârziatei răsplătiri divine. Ori, în acest caz, Avraam este unul dintre primii răsplățiți pentru ascultarea și slujirea sa. Spune în acest sens Sfântul Ioan că „trebuie neapărat să vă vorbesc despre Avraam, ca să aflați ce răsplată a primit de la Dumnezeu pentru iubirea sa de străini”²³. Slujind lui Dumnezeu, slujind oamenilor, aduni răsplata sălășluirii tale în arătarea lui Dumnezeu.

O altă notă forte a discursului său omiletic este cea prin care marchează consistența teofanică a evenimentului. Spune: „Pentru ce a început Scriptura așa... pentru ca să vezi iubirea de oameni a stăpânului, dar și recunoștința slujitorului Său...” care, prin toate ale sale, și-a arătat „marea sa ascultare, de aceea Dumnezeu i se arată iarăși”²⁴. În momentul în care Scriptura introduce noțiunea vederii lui Dumnezeu, te duce spre un meta-topos, ori prima structură a meta-toposului a fost Edenul, venirea lui Dumnezeu de undeva de pe pământ fiind expresia clară a potențialității edenice a întregului pământ.

Descrierea hrisostomică accentuează în chip deosebit stăruința în slujirea aproapelui manifestată de Avraam. Aici suntem într-o mare de pedagogie morală hrisostomică. „Dreptul acesta ședea în ușa cortului lui la amiază. Lucrul acesta arată marea iubire de străini și covârșitoarea virtute... că nu este iubire de străini când iscodești... ci când primești cu dragoste pe toți călătorii”, de aceea spune Sfântul Apostol Pavel că nu trebuie să uităm iubirea de străini²⁵, fiindcă ea este răsplătită prin îngeri. Chipul slujirii

²² SFÂNTUL IOAN GURĂ DE AUR, *Omilii la Facere II*, în *PSB* 22, trad., introd., indici și note de pr. Dumitru FEJORU, Ed. IBMBOR, București, 1987, p. 79.

²³ *Ibidem*, p. 82.

²⁴ *Ibidem*, p. 83.

²⁵ *Evrei* 13, 2.

directe invocă cu stăruință de Sfântul Ioan este de asemenea o coordonată pedagogică fundamentală, fiindcă ea reliefează în chip deosebit tinerețea și profunzimea spirituală a neobositului patriarh. El ne este revelat ca un cunoscător liniștit al învățăturii dumnezeirii, nu mustră, ci cu liniștire o face pe Sarra să vină întru ascultare.

Replasarea episodului în contextul înfricoșătoarei judecăți face ca Sfântul Ioan să ne sublinieze faptul că slujirea întru iubirea cea adevărată este un act prin care un eveniment istoric se revelează prin forța sa tipică ca fiind trans-istoric, eveniment ce te deschide unei manifestări concrete epifanic-eschatologice, aidoma tuturor structurilor cultului creștin. Mângâierea cuvântului este mai bună decât datul, de aceea motivul ospățului avraamic se preschimbă în Ospățul Mirelui la care intri potrivit faptelor atunci când L-ai găsit pe Dumnezeu prin ceilalți. Ospătarea străinului devine pentru tine Ospățul Străinului răstignit și înviat tot în chip kenotic, ca frate prea mic.

Notele exegetice hrisostomice ni-l prezintă pe Sfântul Ioan ca un reprezentant al curentului exegetic antiohian, el nu ne vorbește de prefigurarea Treimii, rămâne fidel istorismului și dogmatismului iudaic cu privire la acest eveniment și totuși, el este un punct de unire al istorismului antiohian cu alegorismul alexandrin prin aceea că plasează textul vechitestamentar într-un vad exegetic neotestamentar care îi revelează dinamica tipică. Exegeza sa este o reală pledoarie pentru filoxenie, pentru ieșirea noastră dintru în-străinare prin ospătarea iubitoare a Străinului.

Evenimentul este prefigurativ euharistic, treimic și liturgic, acestea fiind structurile clasice ale integralității actului teofanic în slujirea sa revelatoare prin care istoria este condusă spre câmpul iubirii mântuitoare. Sfântul Ioan Gură de Aur este chipul exegetului care te fură din înstrăinare la festivalul cuvântului ce te introduce în moștenirea cea gătită ție, în câmpul ospățului care-ți deschide ochii ca să-L cunoști pe Hristos și apoi să-L vestești pe străinul de pe cale ca pe Cel întâi înviat din morți.

Concluzii. Tema simpozionului organizat de Mitropolia dumneavoastră ne dă posibilitatea să reluăm, să readucem în atenția noastră chestiunea sensului existenței și a actului revelației în sine. Am putut observa din această perspectivă că actul revelației este un act unitar, dincolo de structurile sale

formale determinate de sincronie sau diacronic, de cazuistic sau apodictic. Că el, ca și creația însăși, are un sens eshatologic, că este destinat realizării epifaniei liturgice a creației. De aceea am rămas oarecum într-o zonă de teoretizare și fixare a normelor hermenutice, fără a trece în revistă toate locurile în care apare conceptul de ger-străin, deoarece considerăm că ceea ce ne-ați propus este cel mai potrivit moment pentru fixarea conștientă a modului de operare a Scripturii în social, că acest moment este unul menit să determine un act de reflexie profundă asupra expresiei pauline: „mintea lui Hristos” sau înțelegerea Scripturii în sensul exegezei lui Hristos. Consensualizarea gândirii și cugetării umane generează și consensualitatea necesară a structurilor creației pentru reșezarea unității.

În urma acestei teoretizări, am putut observa că ger-străinul și stranietatea/în-singurarea nu este o stare specifică incipio-ului creației, că nu este un subiect în sine, ea survine în creație, ca stare de fapt, după cădere. Căderea este rupere a comuniunii și de aceea am spus că starea de străin e generată îndeosebi de păcat ca rupere a comuniunii cu divinul și apoi ruperea comuniunii din sânul creației.

Prima ocurență biblică a termenului de ger-străin se referă la ancestorii poporului ales, la originea lor arameică, la faptul că sunt străini în pământul Canaanului (*Facere* 15, 13; 23, 24), în pământul Egiptului (*Ieșire* 2, 22; 18, 3; 22, 21; 23, 9) și aceasta pentru simplul fapt că „pământul este al Meu” spune Domnul.

Cel de al doilea palier de utilizare a conceptului de străin se aplică, îndeosebi după întoarcerea din robia egipteană, celorlalte persoane sau popoare cu care a conviețuit Israel (*Levitic* 16, 29; 17, 8; 17, 13; 19, 33, 20, 2). Bibliștii occidentali au încercat să fixeze cu exactitate conținutul etnic al acestui concept, noi am optat pentru sensul mai larg, sensul care ne vizează pe toți și care evidențiază elementele concrete/practice de eliminare din creație a acestui accesoriu de definire subiectivă a existenței umane. Și astfel am putut observa că, în cazul abordării textelor despre străin, există o structurare logică, după cum urmează: pământul este al Meu, de aceea întâiul străin este reprezentatul cel ales căruia în deplină conștiință Dumnezeu îi oferă acest dar. Deci el trebuie să-l grijească și să-l stăpânească aidoma celui bun din Pilda talanților (*Matei* 25, 15-28), dar chiar această precizare

introduce o secvență nomosică care depășește aspectul pur umanitar, cea prin care ni se oferă un argument concret pentru realizarea iubirii (ahab) străinului: căci și tu ai fost străin (*Levitic* 19, 34; *Ieșire* 22, 21). Această ocurență se va dezvolta în textele legislative spre o aprofundare și mai clară a ideii de unitate, unitate a Scripturii și a creației, în momentul în care se vorbește despre faptul că străinii pot să cumpere (de pildă) carne a cărei provenință nu se cunoaște exact (*Levitic* 17, 15), sau atunci când se spune că ei pot vâna și alte animale (*Levitic* 17, 13) etc., deoarece în acest context se exprimă clar revelația: trebuie să existe o singură Lege și pentru tine și pentru străinul care locuiește la tine (*Levitic* 24, 22). Orizontul devine și mai limpede în clipa în care este introdus segmentul anamnetic, adu-ți aminte de Egipt, „că și tu ai fost rob în pământul Egiptului” (*Deuteronom* 5, 15), deoarece acesta lansează un comandament care se va regăsi în chip identic/practic și în Noul Testament, comandamentul iubirii străinului, motivul: și el este „după chipul lui Dumnezeu”.

Secțiunea profetică (*Isaia* 5, 17; 14, 1; *Ieremia* 7, 6; 14, 8; 22, 3; *Iezechiel* 14, 7; 22, 7; 22, 9; 47, 22; 47, 23; *Maleahi* 3, 5) și didactico-poetică (*Iov* 31, 32; *Psalmi* 39, 12; 94, 6; 119, 19; 146, 9), trecută în revistă doar lapidar, ne conduce spre sensul sau înțelesul duhovnicesc spre care ne-am orientat noi mai cu stăruință: respectarea și iubirea străinului este un act ascetic (*Isaia* 58) care așează pe săvârșitor în comuniunea iubirii celei veșnice, acest act trebuie să ne aducă în noi înșine conștiința că toți suntem străini și trecători, deci toți trebuie să iubim Legea Domnului și să o plinim, căci această plinire rează chipul kalokagathic al creației și reflectă doxologia cea veșnică a celor care cresc în asemănare cu El.

Argumentul teologic pentru eradicarea xenofobiei este: „și el este chipul lui Dumnezeu”, deci nu străin, ci aproapele; argumentul teologic pentru realizarea concretă a filadelfiei este tot „chipul lui Dumnezeu din noi”. Numai că acestea nu se cunosc doar cu mintea, ci trebuie să fie cunoscute cu inima sau din arderea inimii, ardere generată de întâlnirea și unirea euharistică cu Hristos. Această întâlnire-unire liturgică ne arată că, în cadrul Liturghiei cosmice, atributul de „străin” își pierde relevanța, el rămâne o stare metanoică de smerenie, aidoma celei manifestate de David (*Psalmi* 38). Faptul că mesajul scripturist este destinat tuturor (*Matei* 28, 19-20;

Marcu 16, 16) arată clar că receptarea revelației, cunoașterea lui Dumnezeu, va scoate din înstrăinare. Mai trebuie să auzim ceea ce spunea un filosof contemporan: „Să nu trecem nepăsători pe lângă tainele creației”²⁶, să intrăm în pregustarea liturgică a veșniciei unde nu mai este străin (*Galateni* 3, 28), ci bucuria koinoniei creației în chipul koinonic al Treimii.

Anexa nr. 1 - Indexul textelor scripturistice utilizate:

- Facere* 15, 13; 23, 4;
Ieșire 2, 22; 12, 19; 12, 48; 12, 49; 18, 3; 20, 10; 22, 21; 23, 9; 23, 12
Levitic 16, 29; 17, 8; 17, 10; 17, 12; 17, 13; 17, 15; 18, 26; 19, 10; 19, 33;
 19, 34; 20, 2; 22, 18; 23, 22; 24, 16; 24, 22; 25, 23; 25, 35; 25, 47.
Numeri 9, 14; 15, 14; 15, 15; 15, 16; 15, 26; 15, 29; 15, 30; 19, 10; 35, 15
Deuteronom 1, 16; 5, 14; 10, 18; 10, 19; 14, 21; 14, 29; 16, 11; 16, 14;
 23, 7; 24, 14; 24, 17; 24, 19; 24, 20; 24, 21; 26, 11; 26, 12; 26, 13; 27, 19;
 28, 43; 29, 11; 31, 12
Iosua 8, 33; 8, 35; 20, 9
2 Regi 1, 13
I Paralipomena 22, 2; 29, 15.
II Paralipomena 2, 17; 30, 25.
Iov 31, 32.
Psalmi 39, 12; 94, 6; 119, 19; 146, 9.
Isaia 6, 17; 14, 1.
Plângerile lui Ieremia 7, 6; 14, 8; 22, 3.
Iezechiel 14, 7; 22, 7; 22, 29; 47, 22; 47, 23.
Zaharia 7, 10.
Maleahi 3, 5.

²⁶ Martin HEIDEGGER, *Repere pe drumul gândirii*, trad. de Thomas KLEININGER și Gabriel LUCEANU, Ed. Poliică, București, 1988.

Anexa nr. 2 - Selecție de texte

^{BGT} *Facere* 15:13 καὶ ἐρρέθη πρὸς Ἀβραμ γινώσκων γνώση ὅτι πάροικον ἔσται τὸ σπέρμα σου ἐν γῇ οὐκ ἰδίᾳ καὶ δουλώσουσιν αὐτοὺς καὶ κακώσουσιν αὐτοὺς καὶ ταπεινώσουσιν αὐτοὺς τετρακόσια ἔτη

וַיֹּאמֶר לְאַבְרָם יְדָעָה כִּי יִהְיֶה
רִבְרִיב בְּאֶרֶץ לֹא לְהֵם וְעַבְדוּם וְנָגַע אֲרֵבם מֵאִם
נְהַם

„Atunci a zis Domnul către Avram: «Să știi bine că urmașii tăi vor pribegi în pământ străin, unde vor fi robiți și apăsăți patru sute de ani.»

^{BGT} *Ieșire* 2:22 ἐν γαστρὶ δὲ λαβοῦσα ἡ γυνὴ ἔτεκεν υἱόν· καὶ ἐπωνόμασεν Μωυσῆς τὸ ὄνομα αὐτοῦ Ἰ᾿ησοῦ λέγων ὅτι πάροικός εἰμι ἐν γῇ ἀλλοτρίᾳ

וַתֵּלֶד בֶּן יִצְחָק אֶת־מֹשֶׁה כִּי אָמַר גֹּ' הָיִיתִי בְּאֶרֶץ נְכַרִּים׃

„Aceasta, luând în pântece, a născut un fiu și i-a pus Moise numele Gherșon, zicând: «Am ajuns pribeag în țară străină». Și luând iarăși în pântece, femeia a născut alt fiu și i-a pus numele Eliezer, pentru că și-a zis: «Dumnezeul tatălui meu mi-a fost ajutor și m-a scăpat din mâna lui Faraon.»

^{BGT} *Levitic* 19:33 ἐὰν δέ τις προσέλθῃ προσήλυτος ὑμῖν ἐν τῇ γῇ ὑμῶν οὐ θλίψετε αὐτόν

וְכִי־יֵנִי אִתְּךָ גֵר בְּאַרְצְכֶם לֹא תוֹנֶה אֹתוֹ׃

„Străinul, care s-a așezat la voi, să fie pentru voi ca și băstinașul vostru: să-l iubiți ca pe voi înșivă, că și voi ați fost străini în pământul Egiptului. Eu sunt Domnul Dumnezeul vostru.”

^{BGT} *Numeri* 9:14 ἐὰν δὲ προσέλθῃ πρὸς ὑμᾶς προσήλυτος ἐν τῇ γῇ ὑμῶν καὶ ποιήσῃ τὸ πασχα κυρίῳ κατὰ τὸν νόμον τοῦ πασχα καὶ κατὰ τὴν σύνταξιν αὐτοῦ ποιήσῃ αὐτό νόμος εἰς ἔσται ὑμῖν καὶ τῷ προσηλύτῳ καὶ τῷ αὐτόχθονι τῆς γῆς

וְכִי־יָבוֹא אִתְּכֶם זָר וְאֶעֱשֶׂה פֶסַח לַיהוָה
כַּקֶּחֶת הַפֶּסַח וּכְמִשְׁפָּטוֹ כִּן יַעֲשֶׂה הַזָּר אִתָּךְ יְהוָה לָכֶם
וְלִזְרָא וּלְאֻרֶחֶת הָאָרֶץ: פ

„De va trăi la voi vreun străin să facă și el Paștile Domnului: după legea Paștilor și după rânduiala lor să le facă. O singură lege să fie și pentru voi și pentru străin.”

^{BGT} *Iov* 31:32 ἔξω δὲ οὐκ ἠὺλίζετο ξένος ἢ δὲ θύρα μου παντὶ ἐλθόντι ἀνέωκτο

וְכַחֲזֵן לֹא־יִלְכֵן גַּר דְּלִי לֹא־רָחַק אֶתְּחַבֵּא: WTT

„Străinul nu petrecea noaptea niciodată afară; porțile mele le deschideam călătorului.”

^{BGT} *Psalmi* 38:13 εἰσάκουσον τῆς προσευχῆς μου κύριε καὶ τῆς δεήσεώς μου ἐνώτισαι τῶν δακρύων μου μὴ παρασιωπήσης ὅτι πάροικος ἐγὼ εἰμι παρὰ σοὶ καὶ παρεπίδημος καθὼς πάντες οἱ πατέρες μου

שְׁמָעֵהָ־תַפְלִילִי יְהוָה וְשִׁוְאַתִּי הָאֵינִי: WTT *Psalmi* 39:13
אֶל־דְּמָאעִי אֶל־תְּהַרְשֵׁ כִּי גַר אֲנִי עֹבֵד תוֹשֵׁב כְּכֹל־אֲבוֹתַי:

Psalmi 38, 16-17: „Auzi rugăciunea mea, Doamne, și cererea mea ascult-o; lacrimile mele să nu le treci, căci străin sunt eu la Tine și străin ca toți părinții mei.”

^{BGT} *Psalmi* 118:19 πάροικος ἐγὼ εἰμι ἐν τῇ γῇ μὴ ἀποκρύψῃς ἀπ' ἐμοῦ τὰς ἐντολάς σου

נָרְ אֲנִי בְּאֶרֶץ אֲלֹהֵי חַסְדִּים מִצִּיּוֹן: ^{WTT} *Psalmi 119:19*

Psalmi 118, 19: „Străin sunt eu pe pământ, să nu ascunzi de la mine poruncile Tale.”

^{BGT} *Zaharia 7:10* καὶ χήραν καὶ ὀρφανὸν καὶ προσήλυτον καὶ πένητα μὴ καταδυναστεύετε καὶ κακίαν ἕκαστος τοῦ ἀδελφοῦ αὐτοῦ μὴ μνησικακεῖτω ἐν ταῖς καρδίαις ὑμῶν

וְאַל־מָנָה וַיְחַסֵּם נָרְ וְאֵנִי אֶל־תַּעֲשֶׂקוּ וְרַעַת
אִשׁ אֲדֹוֹ אֶל־תַּחֲזֹכּוּ בְּלִבְבְּכֶם:

„Nu apăsați pe văduvă, pe orfan, pe străin și pe cel sărman și nimeni să nu pună la cale fărădelegi în inima lui împotriva fratelui său!”

IMAGINI „DE DINCOLO” DE MOARTE ÎN VIZIUNEA PROFEȚILOR

(*schită exegetică la textele anastaseice din Isaia 9; 11; Iezechiel 37; Daniel 7*)

Perioada Postului, ca timp al penitenței și abstenenței, face ca ființa umană să se circumscrie faptic unei sfere contemplative în care punctul de raportare este însăși culmea și desăvârșirea Revelației, Mântuitorul Iisus Hristos. Specialitatea mea fiind Teologia Vechiului Testament, în structura sa profetică, mă voi referi cu precădere la textura profetică a revelației vechi-testamentare. Îndeobște se afirmă faptul că, în cadrul teologhisirii profetice, nu se vorbește în chip deslușit despre Înviere. Este posibil ca discursul anastasic să fi fost restrâns, chiar și în cazul profeților, din pricina diversității de receptare a acestei învățături în cadrul poporului ales¹. Cu toate acestea, mi-aș permite să vă sugerez o structură isagogică și hermeneutică demnă să clarifice tipul exegezei schițate pe care o voi pronunța. Trebuie însă, să știm că nu voi face azi, în acest context de meditație teologică, un exces de raportare la filologia ebraică², ci mă voi rezuma doar la termenii-cheie pentru o lectură anastasică sau pentru o interpretare în limitele lui „cruce interpretum”. Dar mai întâi, câteva cuvinte despre tipurile de lectură posibile de aplicat în cazul textului scripturistic.

¹ Este cunoscut faptul că în sânul iudaismului exista gruparea saducheilor care nu credea în înviere (*Fapte* 23, 8) și că în sânul elenismului, cu privire la înviere, existau de asemenea multiple rezerve (*Fapte* 17, 32).

² Profetul Sofonie lansează ca verb demn să desemneze actul învierii pe *lakum*, *kam*, *iakum* – a se scula, a se ridica (ca mărturie). Același verb este folosit chiar dintru începutul actului profetic manifestat prin Osea. A se vedea lucrarea noastră: *Cartea profetului Osea – breviarum al gnozeologiei Vechiului Testament*, Ed. Limes, Cluj-Napoca, 1999. Teologii moderni propun pentru textul din Osea 6 regula exegetică a lui „cruce interpretum”.

Textul biblic poate fi lecturat în cel puțin patru moduri. În primul rând, putem vorbi despre o lectură informativă, apoi despre o lectură istorico-filologico-critică, de una teologică și despre o lectură mistică. Cu precădere în cazul primului tip, accentul cade pe text ca eveniment informativ, fie din perspectivă literară, fie istorică sau teologică. Ea nu se rialiază unui cadru factual teologic și de aceea poate fi obiect de acțiune cognitivă pentru orice persoană. Lectura istorico-filologico-critică este realizată de specialiști și are o conformație polemică și ex-fides, în cele mai multe dintre cazuri. Ultimele două tipuri de lectură constituie actul cognitiv luminător pentru omul animat de credință lucrătoare. Din perspectiva acestor două tipuri de lectură, voi încerca să punctez elementele anastaseice și post-eschatologice, „de dincolo de moarte”, prezente în textura profetică aleasă și citată mai sus.

Din perspectiva hermeneutică, doresc să vă reamintesc structura text-metatext³ și despre specificitatea perfectului profetic prin care un act viitor este văzut ca act împlinit și redat pe înțelesul celor cărora se adresează oracolul profetic. Este vizibil faptul că, în această cheie metodologică ricoeuriană și gadameriană, textul trece sensibil de la structurarea sa immanentă la forța sa de revelare a transcendentului prin participația sa la structura logosică amprentată în fiecare dintre cele zidite prin/după Cuvânt. Realitatea post-eschatonică este și realitate post-anastasică aparținătoare mediului transcenderii desăvârșite. Toate aceste realități sunt sesizabile, potrivit exegezei hrisostomice, pentru cei care primesc lucrarea celor două brațe ale Tatălui (Sfântul Irineu de Lyon) ca fiind realități personale prin care se săvârșește actul profetic⁴. Așadar, exegeza noastră va aparține fluxului interpretativ patristic care are un evident fundament trinitar.

Fundamentul trinitar al gândirii creștine a Răsăritului îl revendică pe credincios pentru o continuă existență întru dăruire. Dăruirea fiind structurată în chipul celei intratrinitare, este, de fapt, o continuă dăruire întru

³ A se vedea: Paul RICŢEUR, *Eseuri de hermeneutică*, trad. de Vasile TONOIU, Ed. Humanitas, București, 1995, pp. 133-147; IDEM, *Conflictul interpretărilor (eseuri de hermeneutică)*, trad. de Horea LAZĂR, Ed. Echinoc, Cluj-Napoca, 1999, pp. 31-97 și 247-347; Hans-Georg GADAMER, *Adevăr și metodă*, trad. de Gabriel CERCEL, Larisa DUMITRU, Gabriel KOJIN și Călin PETCAN, Ed. Teora, București, 2001, pp. 287-366, 596-619.

⁴ SFÂNTUL IOAN GURĂ DE AUR, *Comentar la cartea Daniel*, apud pr. Nicoale NEAGA, *Hristos în Vechiul Testament*, Sibiu, 1945.

lepădare de sine, întru jertfirea iubitoare pentru chipul Chipului din semenul tău. Ea face ca în istorie să se afirme în chip revelațional unitatea neamului omenesc și telosul pan-uman al creației. Este vorba în fapt despre un „timp al regăsirii”. Regăsirea se realizează numai în momentul în care țelul existenței este pe deplin conștientizat și revelat dintr-o continuă creștere a ființurilor spre Ființa cea mai presus de ființă. Telosul este theosisul, care nu se realizează deplin decât în cadrele vieții veșnice. Aceasta era și credința evreilor, numai că un anume literalism, probabil determinat de caracterul încă nedeplin al revelației, o menținea într-un orizont limitat la circumscrieri ideatice imanente. A existat, totuși, un categorial existențial religios care, prin Duhul Sfânt, a depășit aceste limite și a transpus prin ceea ce numim perfectul profetic ceea ce este de dincolo de viitor în structurile unui fapt expozitiv plinit. În orizontul profetic, viața veșnică este biruința asupra morții prin Pruncul minunat, prin Prințul Păcii, prin Ebedul care asumă întreaga noastră păcătuire pentru ca, murind păcatului, să învingă în trupul Său moartea și să Se facă începătură învierii morților și semn veșnic al acesteia (*Sofonie* 3, 8).

Observând starea de frică, complexarea multora dintre semeni în fața contractualismului social dur al tranziției, cred că ar fi potrivit ca Biserica să vină cu un discurs coerent și credibil cu privire la „rostul” omului în lumea aceasta și cu privire la telosul său revelat de Dumnezeu de atâtea ori în Scripturi.

Intrarea lui Hristos în istorie schimbă sensul acesteia⁵. Dacă până la „plinirea vremii”, aceasta mergea înspre moarte, din acest moment ea merge prin moarte spre viața veșnică. Vorbind despre viața veșnică, chiar dacă mai trebuie să o facem încă în limbaj analogic, cred că este potrivit să punctăm elementele revelaționale care o descriu pentru ca fiecare dintre noi să dobândească „dinamica veșniciei”⁶. Dinamica veșniciei este tocmai această mișcare sau acțiune de dăruire continuă. După descrierea areopagitică, dăruirea este spre adâncirea în cunoaștere și spre apropierea de cărbunele nestins al ființei

⁵ A se vedea Pr. Dumitru STĂNILIOAE, *Studii de Teologie Dogmatică Ortodoxă*, Ed. Mitropoliei Olteniei, Craiova, 1991.

⁶ DIONISIE AREOPAGITUL, *Ierarhia cerească – ierarhia bisericească*, trad., studiu introd. și postfață de Ștefan AFLOROEI, Ed. Institutul European, Iași, 1994.

dumnezeiești. Dar această dăruire nu este spre mistuire, ci spre împreună creștere în pacea și fericirea eternă a lui Dumnezeu. Din această pricină, vă propun să identificăm structurile eshatologice, chiar post-eschatologice, ale textelor enunțate, pentru a deprinde și noi din dulceața veșniciei în cadrele kenotice ale pregustării liturgice.

Structurile vorbirii profetice unesc istoricul cu transcendentul în momentul în care vorbesc despre realitățile veșnice. În textul pericopei isaianice din capitolul 9, 1-7, găsim un pasaj mesianic redus de către exegeții români doar la versetele 5-6, deși ar trebui să fie luat întreg ansamblul capitolului fiindcă aici se vorbește în dublu sens tematic: un prim sens tematic este cel prin care ni se spune că în lume va veni „Prunc”, un prunc minunat; pe când în cazul celui de-al doilea sens tematic, se vorbește despre o temă mai veche, despre disputa dintre Yahwism și baalism și despre biruința lui Yahwe. Chiar din versetul întâi suntem în sfera discursului eschatologic. Ni se vorbește despre eshatologia individuală, realitate marcată de expresiile: „a locui întru întuneric” și „a locui în latura umbrei morții”. Strălucirea luminii în aceste medii ale întunericului nu însemnează altceva decât „biruința vieții asupra morții”, deci actul în sine este un act de factură anastasică prin care cei înviați se așează în câmpul bucurie, al păcii veșnice. În această împărăție tronează, stăpânește, Pruncul prezentat în versetele 5-6. Din această prezentare, aș sugera să reținem numirile acordate Pruncului, dar în valoarea lor atributivă și nu în valoarea lor nominală. Versetul 5b, „înger de mare sfat...”, prezintă în chip deosebit marea majoritate a atributelor prin care era subliniată majestatea puterii veșnice a divinității. Astfel, am putea conchide că în acest tip de discurs oracular profetic ni se demonstrează unitatea dintre Prunc și Dumnezeu, că Pruncul acesta este Dumnezeu adevărat din Dumnezeu adevărat. Mai mult chiar, la finele versetului se atribuie numele de Părinte celui născut de curând, ceea ce deplasează discursul profetic spre sfera sau fundamentul trinitar al exegezei patristice. Dar, de fapt, acesta este planul transcendent din care și întru care, prin slujirea Pruncului, istoria este asumată. Versetul 6 ne aduce în contextul istoric în care s-a pronunțat făgăduința divină despre perenitatea tronului davidic, dar ne vorbește în fapt despre succesiunea davidică (atestată de genealogii) în virtutea căreia Pruncul stăpânește și instaurează o nouă împărăție prin „Răvna Domnului

Savaor”. Termenul de Țevaot - stăpânul oștirilor ne poartă înspre lumea ingerilor care, în discursul isaianic, este o lume a ingerilor buni care aduc slavă lui Dumnezeu întru toate slujirile lor (a se vedea *Isaia* 6, 6 - la Popescu-Mălăiești, *Isaia c. 1-6, studiu exegetic*). Pentru a înțelege desăvârșit acest discurs isaianic, trebuie să aducem în context și capitolul 11, 1-10 care coboară ca tehnică expozitivă și mai mult în tărâmul genealogiilor, coboară până la Iesei. Ceea ce este de o importanță deosebită în cazul acestei pericope constă în introducerea temei pnevmatologice în corpusul mesianic (v. 2-3). Duhul lui Dumnezeu este o realitate distinctă de Fiul, dar în aceeași măsură El este distinct (ca persoană!) și de Tatăl. Lucrarea Sa distinctă face ca peste Prunc, lucru mărturisit și în *Isaia* 61 și apoi de către Hristos în *Luca* 4, 18, să se odihnească cele șapte duhuri ale Duhului Sfânt prin care el întemeiază împărăția păcii veșnice (v. 4-10).

Am reevaluat în chip sintetic aceste pasaje din dorința de a oferi câteva învățături teologice prin care să intuim sensul mergerii noastre prin istorie și mediul în care acest mers este mântuitor. În istorie, prin Hristos se întemeiază o nouă împărăție. Ea este continuatoarea celei davidice, nu o exclude pe aceasta ci o încorporează, și are o deschidere universală. Această nouă împărăție este fundamentată pe o temelie treimică, este în unitate doxologică cu cea în care ingerii cântă doxologia veșnică dumnezeirii și este cu relevanță teandrică. Lucrarea este a celor trei, dar este una fiind izvorâtă din izvorul unicului Dumnezeu.

Perspectiva eshatologiei individuale este întregită de textul din *Iezechiel* 37 prin introducerea temei învierii de obște. Fiul omului, adică profetul, este dus la un câmp de oase și este întrebat: „Vor învia oasele acestea?” Răspunsul este foarte clar: „Vor învia”. Apare lucrarea excepțională a Duhului lui Dumnezeu care face ca oasele să învie. Morții vor învia. Din această perspectivă putem spune și noi cu claritate care este sensul mergerii noastre, este învierea, de aceea trebuie să lucrăm ca și pentru înviere. Câmpul lucrării ca pentru înviere este cel marcat de „legământul păcii, legământ veșnic” (*Iezechiel* 37, 26) la care au părtașie și popoarele. Semnul acestei deschideri universale este marcat de unicitatea vestirii simbolice: Duhul Meu – un singur Duh (*Iezechiel* 37, 14); un toiag – o singură stăpânire, o singură împărăție (*Iezechiel* 37, 15); în mâna Mea una – adică, se vor uni toate, vor

fi una. Această vestire este în deplină unitate cu introducerea în capitolul 36 a motivului edenic (*Iezechiel* 36, 35). Împărăția întemeiată astfel este cea care reasează chipul dintâi al creației și, prin Duhul lui Dumnezeu, acesta crește întru asemănare. *Daniel* 7, 13-14 ne vorbește tocmai despre momentul unirii istoriei cu transcendentul. Fiul este dus la Cel vechi de zile și I se dă stăpânirea, slava și împărăția. Acesta este tipul mergerii, a merge în toate precum a mers și Hristos.

Am creat această unitate exegetică pentru a marca dimensiunea kenotică a slujirii lui Hristos. Întru toate S-a făcut ascultător Tatălui, a slujit în unitatea Duhului și din deșertare a fost înălțat întru slava pe care a avut-o din veci la Tatăl. Dar acest tip de discurs profetic aduce învățături, nuanțe noi cu privire la substanțializarea monoteismului iudaic. El ne dă posibilitatea să observăm consubstanțialitatea persoanelor Treimii și apropiat să exprimăm distingerea lucrărilor lor. Toate acestea ne duc spre câmpul dăruirii, fiindcă, în momentul în care te dăruiești, trăiești veșnic prin euharistia pe care o determini în creație. Totul este destinat veșniciei, dar totul trebuie să participe la răspunsul pe care-L dă Fiul Tatălui atunci când zice: „Părinte, de ce m-ai părăsit!” El o zice în Ghetsimani, în locul pătimirii determinate de neșicerea aceasta săvârșită de Adam în grădina fericirii.

Putem să răspundem celor din timpul nostru că Scripturile ne pot duce spre înviere prin întruparea lor. Unicitatea lor ne dă forța pan-umanizării creației, a revelării dimensiunii eclesiologice și teofanice a acesteia, limpezimea Duhului vestitor ne dă posibilitatea înțelegerii Treimii ca sursă și temelie agapică a tuturor, iar Cuvântul ne duce cu vestirea în sfera doxologiei angelice veșnice.

Dincolo de moarte este lumină, pace, slavă, bine-cuvântare, și toate aceste stări sunt în lăuntrul structurilor istorice transfigurate. De aceea, responsabilitatea noastră pentru vestire și îndreptare este enormă. Fiecare faptă trebuie să fie încărcată de act transfigurator, iar aceasta nu vine decât prin Duhul adus în creație de Învierea lui Hristos.

COMPONENTA ANASTASICĂ A PERSOANEI UMANE¹

Aș pleca de la un cuvânt rostit de Iov pe când se afla pe culmile suferinței, atunci când, din veșmântul de piele, ca și cenușa de pe tăciune, i se desprindeau puzderiile făpturii. În acele clipe de suferință, el găsește tăria nădejzii de a răspunde oponenților gândirii sale spunând: „știu că Răscumpărătorul meu este viu și că El, în ziua cea de pe urmă, va ridica iar din pulbere această piele a mea ce se destramă” (Iov 19, 25). Ce știa oare mai mult decât noi despre făptura umană, despre persoană și nu atât de mult despre individ, acest drept al lui Dumnezeu? De știut nu știa nimic mai mult, dar avea o cu totul altă nădejde decât bieții de noi, avea nădejdea Învierii, credința clară că Răscumpărătorul, Cel mult pătimitor, va plăti și pentru el, căci întru și pentru El s-au făcut toate cele ce s-au făcut. Știa că omul are în sine, ca și toată făptura de altfel, o componentă anastasică reală. Că acest fapt este real, ne-o mărturisește peste câteva veacuri Iezechiel profetul (*Iezechiel* 37)² și ne încredințează în chip deosebit Fiul Fecioarei despre care auzim de la înger: „...nu este aici, a înviat!... de ce-L căutați pe Cel viu între cei morți?” Numai că noi avem o înțelegere determinată de anumite dependențe. Dacă

¹ Studiu publicat în volumul conferinței internaționale *Sensul vieții, al suferinței și al morții*, 29 februarie-2 martie 2008, Ed. Reîntregirea, Alba-Iulia, 2008, pp. 136-150.

² Fost-a mâna Domnului peste mine și m-a dus Domnul cu Duhul și m-a așezat în mijlocul unui câmp plin de oase omenești. Și m-a purtat împrejurul lor; dar iată oasele acestea erau foarte multe pe fața pământului și uscate de tot. Și mi-a zis Domnul: „Fiul omului, vor învia, oasele acestea?” Iar eu am zis: „Dumnezeule, numai Tu știi aceasta”. Domnul însă mi-a zis: „Proorocește asupra oaselor acestora și le spune: Oase uscate, ascultați cuvântul Domnului! Așa grăiește Domnul Dumnezeu oaselor acestora: Iată Eu voi face să intre în voi duh și veți învia. Voi pune pe voi vine și carne va crește pe voi; vă voi acoperi cu piele, voi face să intre în voi duh și veți învia și veți ști că Eu sunt Domnul” (*Iezechiel* 37, 1-6).

vorbim de înviere, considerăm că trebuie să vorbim instant și de cădere, de păcat, de moarte, nu ne ajunge să gândim întru viere, întru viață, suntem robii unui dualism gnostic, maniheic chiar. Oare de ce?

Morfologii și limitări de limbaj. Îmi place foarte mult să mă întorc în orizontul oamenilor mari ai cugetului românesc, de aceea azi voi invoca câteva din exprimările celebre ale lui Petre Țuțea. Fac acest lucru nu doar din considerente romantice, nu, nici măcar. O fac pentru faptul că și pe domnia sa l-a preocupat foarte mult chestiunea antropologică, o putem vedea în lucrări transcrise și publicate deja. El spune că „omul religios etern a dobândit certitudinile pierdute de omul istoric, care se mișcă asimptotic spre ideal... omul de știință modern, situat între ipoteză și experiment, acceptă cu greutate situarea adevărului în religie și funcția lui mântuitoare (...). Știința unită cu religia și cu arta înseamnă libertate și nemurire. Limitele speculației omului de știință imanentist nu depășesc metapsihologia, metalogica, limbajul mișcându-l între intuiție și metodă, nedepășind utilul, comodul și gratuitul, existând un singur mod de acces la adevăr, revelația”³; „un mesaj divin nu trebuie degradat la scara umană, la mișcarea între interpretarea semnelor și răcere”, deoarece „la baza morfologiei universal-istorice stă integrismul cosmologic și antropologic, întregurile: macrocosmosul și microcosmosul sunt unități, și cum unitatea este calitativă, nu cantitativă, măsurabilă – ca-n tablele categoriilor lui Kant – aceasta se află sub *puterea misterului sacru*, integrarea părților neputând fi susținută material-empiric sau formal-logic, *izvorând din creație*”⁴.

Morfologiile sunt elemente ale procesului analitic menit să decripteze structurile de limbaj, numai că limbajul are în structurile sale o coordonată restrictivă, reductivă, un impact de abordare/receptare subiectivă, subiectivitate determinată în special de antropopatii. În cazul discursului antropologic, în registrul narativ al antropogenezei, morfi-urile sunt: țărână, chip, asemănare; este vorba despre exercițiul de complementarizare a textului din *Facere* 1, 26-27 cu textul din *Facere* 2, 7. Pământul (țărâna) nu este un mister, dar este destinat sacralui, rămân două constituante care dețin „puterea

³ Petre ȚUȚEA, *Mircea Eliade*, Ed. Eikon, Cluj-Napoca, 2007, p. 13.

⁴ *Ibidem*, p. 15.

misterului sacru”: chipul și asemănarea care își au obârșia în Dumnezeu, în acea paradigmă divină existentă din veci, și în același timp izvorâsc din creație, se epifanizează din creație, deși, după Nellas⁵ și Popovici⁶, sunt telos al creației: umplerea de chip sau realizarea eclesială a creației, ori mediul eclesial este fundamental anastasic. De aceea, voi spune că, în constituția omului, cele două componente sunt expresii clare ale existenței omului în-viere. Mă văd nevoit să amendez un clișeu de raționare: se supozază faptul că atunci când vorbim despre înviere trebuie să presupunem căderea, păcătoarea, moartea, deși perspectiva lansată tesalonicenilor este destrul de clară: „vom fi răpiți (...) în nori, ca să întâmpinăm pe Domnul în văzduh, și așa pururi cu Domnul vom fi” (I *Tesaloniceni* 4, 17⁷) sau cea din *Ioan* 5: în-vierea vieții; în-vierea osândirii⁸. Învierea este actul prin care ne așezăm, ne ascundem, prin/în Cel Care este Viața veșnică. De aceea nu trebuie să prelungim hegemonia logicii peste misterul sacru al anastasisului creației, ci să recunoaștem că adevărul nu se dobândește prin metode epistemic-logice sau prin intuiție, ci prin revelație. Misterul sacru, puterea sa, stă în acest „Ruah Elohim” care se purta pe deasupra apelor (*Facere* 1, 2) și care face ca fiecare ipostas creat să fie un real „Hai”- ființă vie, taina Duhului. De aceea spune Sfântul Serafim de Sarov că țelul vieții este dobândirea Duhului Sfânt, adică intrarea în sfera lui *Iezechiel* 37 și însușirea nădejdi lui Iov⁹. Orizontul nădejdi creștine este anastasisul și acesta nu înlătură suferința, ci-i conferă

⁵ A se vedea în extenso Panaiotis NELLAS, *Omul – animal îndumnezeit. Perspective pentru o antropologie ortodoxă*, trad., studiu introd. și note de Ioan I. Ică jr., Ed. Deisis, Sibiu, 2002.

⁶ A se vedea Pr. Justin POPOVICI, *Credința ortodoxă și viața în Hristos*, trad. Paul Bălan, Ed. Bunavestire, Galați, 2003.

⁷ ¹³Fraților, despre cei ce au adormit, nu voim să fiți în neștiință, ca să nu vă intristați, ca ceilalți, care nu au nădejde, ¹⁴Pentru că de credem că Iisus a murit și a înviat, tot așa (credem) că Dumnezeu, pe cei adormiți întru Iisus, îi va aduce împreună cu El. ¹⁵Căci aceasta vă spunem, după cuvântul Domnului, că noi cei vii, care vom fi rămași până la venirea Domnului, nu vom lua înainte celor adormiți. ¹⁶Pentru că Însuși Domnul, întru poruncă, la glasul arhanghelului și întru trâmbița lui Dumnezeu. Se va pogori din cer, și cei morți întru Hristos vor învia întâi...” (I *Tesaloniceni* 4, 13-16).

⁸ „Și vor ieși, cei ce au făcut cele bune spre învierea vieții și cei ce au făcut cele rele spre învierea osândirii” (*Ioan* 5, 29).

⁹ „Dar eu știu că Răscumpărătorul meu este viu și că El, în ziua cea de pe urmă, va ridica iar din pulbere această piele a mea ce se destramă” (*Iov* 19, 25).

sens/rost soteriologic. Duhul lucrează ca Hristos să ia chip în noi, pentru ca, prin Hristos, viața noastră să fie ascunsă în Dumnezeu, în-vierea veșnică. El ne face părtași mântuirii dar și chenozei veșnice din care se realizează doxo-logia – cunoașterea și lauda veșnică. Iată de ce voi introduce un nou nivel de prezentare a persoanei umane, un nivel specific morfologiei eline.

Am introdus chestiunea lui *doxa* ca și cunoaștere, ca și cunoaștere a lui Dumnezeu (Ioan 17, 3). Vorbind despre posibilitatea cunoașterii lui Dumnezeu după ființa Sa, în confruntarea cu Eunomie, Sfântul Vasile cel Mare afirmă că nu numai pe Dumnezeu nu-L putem cunoaște în esența Sa, ci nici măcar făpturile¹⁰, iar Sfântul Grigorie de Nyssa spune că e mai ușor a cunoaște cerul decât pe tine însuși¹¹. Dacă omul nu poate fi cunoscut după ființa sa, el poate fi cunoscut după manifestările sale, după lucrările sau modul cum acționează și acestea ni-l prezintă ca o ființă dihotomică, ca o ființă spirituală ce acționează printr-un trup material. Omul este, în același timp, încadrat în universul creatural, ce este supus determinismului și cauzalității, dar cu toate acestea, este legat de elementul divin, este liber și necondiționat. Omul este o creație specială a lui Dumnezeu - deși nu-mi place acest tip de afirmație, ea nu este aplicabilă lui Dumnezeu -, este creație divină destinată accederii la mântuire prin cunoașterea identității eului, cunoaștere care conferă transformarea perfectă, înlăturarea suferinței prin credință și cunoaștere¹² (Iov 38-40). În încercarea de a surprinde *profunditatea umană*, s-a observat că el nu poate fi definit ca individ, ca entitate de sine stătătoare, ce acționează de la sine și prin sine în mod unitar. Individul este datul esențial al vieții, forma sub care se constituie și dăinuie materia organizată, etimologic vorbind, individul se definește prin caracterul său de indivizibilitate, formă specifică care-i conferă stabilitate, echilibru interior și viață¹³. Dar, în același timp, I. Biberi spune că în registrul materialității poate fi receptat ca individ (adică irepetabil), ca un întreg,

¹⁰ SFÂNTUL VASILE CEL MARE, *Adversus Eunomie*, în PG 29, col. 540C-544A.

¹¹ SFÂNTUL GRIGORIE DE NYSSA, *De hominis opificio*, în PG 44, col. 257C.

¹² P. TUȚEA, *op. cit.*, p. 21.

¹³ Ion BIBERI, *Individualitate și destin*, vol. 1, Ed. Fundația Regele Mihai I, București, 1945, pp. 23-24.

conținând deopotrivă infrastructură biologică și realitate spirituală¹⁴. Cele două realități sunt unite în chip tainic și profund. De aceea vorbim despre *o taină deosebită*, taină subliniată de altfel în chip major de către părintele Stăniloae care constată că „inserarea spiritului în natura materială e atât de intimă, că factorul spiritual uman nu poate fi conceput nici o clipă ca spirit pur, ci trebuie înțeles de la început ca suflet sau ca spirit întrupat, ca spirit cu ramificațiile lui în trup, ceea ce nu înseamnă că sufletul nu poate exista după moarte sau înainte de învierea trupului prin faptul că nu mai este în trup. El duce cu sine calificarea sa ca suflet al trupului cu rădăcinile adâncite în el în cursul vieții. Faptul acesta arată și el că sufletul este un factor deosebit de trup, fără să fie un spirit pur, necalificat prin trup, cu care a trăit într-un anumit timp și loc”¹⁵.

Iată în ce constă aspectul de taină deosebită, în acest spirit-suflet. Pot spune astfel că există, în domeniul transpunerii revelației în cuvinte, anumite limitări ale limbajului și că niciodată o taină nu poate fi epuizată în cuvinte, însă poate fi trăită și înțeleasă (în sensul de *inteligo*, *intelligentia* și în cel de *înțelepciune*) în Cuvânt. Taina aceasta a unirii este posibil de înțeles în cel care dă răspuns tuturor interogațiilor legate de om și creație, în Iisus Hristos, Dumnezeu-omul pe care „moartea nu l-a ținut”, ci S-a făcut începătură învierii tuturor. Iată deci un nou *morfi al învierii*: sufletul, acest spirit existent în om și care nu moare. Dacă mă gândesc și la expresia extrem de sugestivă a Sfântului Grigorie că omul are o scânteie divină, atunci nu pot decât să spun, încă odată, că sufletul este realmente o componentă afirmativ anastasică a făpturii umane, că această scânteie este începutul arderii noastre spre curățire și spre așezarea noastră în vederea lui Dumnezeu (iar atunci când spun *vedere* mă refer la ambivalența subiectului ce conjugă verbul *a vedea*).

Dar, pentru a fi în zona deciptării limitărilor de limbaj, aş mai evidenția o tehnică creativ aghiografică menită să evidențieze continuumul dinamic al transcendentului care se revelează, și anume interschimbabilitatea pronominală. Aceasta presupune trecerea autorului din postura lui *eu* în

¹⁴ *Ibidem*, vol. 2, p. 7.

¹⁵ Pr. Dumitru STĂNILOAE, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. 1, ed. a III-a, Ed. IBMBOR, București, 2003, p. 375.

cea a lui *el* și ocuparea acestei poziții pronominale de către însuși autorul principal al revelației, de către Dumnezeu Însuși. În logica acestei structuri stilistic gramaticale, textul din *Facere* 1, 26-27 utilizează două orizonturi sau nivele cronologice distincte (dacă îngăduiți o altă insuficiență sau limitare de limbaj, aceea prin care considerăm conceptul de veșnicie ca aparținând cronologicului): versetul 26 consemnează un act care se realizează în veșnicia Treimii¹⁶, iar versetul 27 este o relatare a desfășurării faptice în timpul istoric¹⁷. De aceea, conceptele de *chip* și *asemănare* nu se referă la o etapă cronologic istorică strictă, ci exprimă paradigma divină și sensul eshatologic al acestei creații divine. Cu toate acestea, aș sublinia doar un aspect semantic al termenului de *felem*, *ikona*, *chip*, cel de icoană-transparență, fereastră, sens mai puțin exploatat dar care, în viziunea mea, este merit să ne arate faptul că, în Scripturi, nu trebuie să căutăm strict cunoașterea omului, ci cunoașterea lui Hristos, omul-Dumnezeu, căci atunci, numai atunci putem ajunge la „ați văzut pe Tatăl”. Ne vedem în postura de a fi nevoiți să identificăm/recunoaștem neajunsurile limbajului, conștienți că limitele lui nu pot fi depășite decât în/prin Duhul Sfânt.

Chip, asemănare și persoană sau orientarea koinonică a omului - argument al telosului său anastasic. O definire a chipului lui Dumnezeu întipărit în om și o implicare a nemuririi omului în această calitate a lui a dat Sfântul Atanasie cel Mare¹⁸. El spune mai întâi că Dumnezeu a dat omului nu numai existența, ci și capacitatea de cunoaștere. De aceea „le-a dăruit oamenilor ceva mai mult, adică nu i-a creat pur și simplu ca pe niște animale neraționale (necuvântătoare), ci i-a făcut după chipul Său, împărtășindu-le ceva și din puterea Cuvântului (Logos-ului) Său, pentru ca, fiind ca un fel de umbre ale Cuvântului și fiind raționali (cuvântători), să se poată menține pururea în fericire, trăind în rai viața cea adevărată și anume cea a sfinților. Ființa lor s-a corupt însă când s-au făcut răi. Atunci au căzut în afara vieții din rai „în moarte și stricăciune”. „Căci călcarea poruncii,

¹⁶ „Și a zis Dumnezeu: *Să facem om după *chipul* și după *asemănarea* Noastră”.

¹⁷ „Și a făcut Dumnezeu pe om după *chipul* Său; după *chipul* lui Dumnezeu l-a făcut”.

¹⁸ A se vedea în extenso *De incarnatione Verbi*, cap. III, în SC 199, Ch. KANNENGISSER (ed.), Ed. du Cerf, Paris, 1973.

(ieșirea din comuniunea cu Dumnezeu) i-a atras la starea cea după fire, că așa cum neexistând au fost aduși la existență, așa să suporte, precum se cuvine, și stricăciunea spre neființă în cursul timpului. Căci dacă având odată drept fire neființa, prin prezența și iubirea de oameni a Cuvântului, au fost chemați la existență, în mod firesc, golindu-se ei de gândul la Dumnezeu, și întorcându-se spre cele ce nu sunt — căci cele rele sunt cele ce nu sunt, iar cele bune sunt cele ce sunt — odată ce s-au despărțit de Dumnezeu, Care este, s-au golit și de existență. De aceea, desfăcându-se, rămân în moarte și în stricăciune. Căci omul este după fire muritor, ca unul ce a fost făcut din cele ce nu sunt (din nimic). Dar pentru asemănarea lui cu Cel ce este, pe care ar fi putut-o păstra prin gândirea la El, ar fi slăbit stricăciunea după fire și ar fi rămas nestricăcios¹⁹.

Sfântul Atanasie nu leagă incoruptibilitatea și nemurirea de o calitate incoruptibilă a corpului material, ci de calitatea spiritului pe care-l are omul²⁰. Dar se poate spune că omul este o ființă nemuritoare în sens alternativ. El nu mai moare cu totul, chiar și în cazul ruperii de Dumnezeu, pentru că Dumnezeu nu mai anulează nici una din imaginile Sale cunoscătoare create și nu mai desființează lumea. Dar omul își poate alege o nemurire a vieții și o nemurire chinuită, cu o existență închisă, într-un fel, în mărginirea ei. Omul e nemuritor pentru că tinde să cuprindă infinitul, dar pe acesta nu-l poate cuprinde niciodată, pentru că dă mereu de o margine peste care vrea să treacă²¹. Omul trăiește paradoxul: mereu lângă o margine, dar mereu având în sine puterea de a continua să trăiască și să se manifeste ca nou, oarecum trecând mereu de fiecare nouă margine pentru a da de o alta. Dar marginea peste care trece când s-a despărțit de Dumnezeu e iluzorie. Trecerea lui pare viață, dar ea e moarte sufletească eternă, ca trăire neîncetată lângă margine.

Despre depășirea reală a oricărei margini vorbește Sfântul Apostol Pavel și după el, Sfântul Grigorie de Nyssa, care reia ideea Sfântului Apostol Pavel (*Filipeni* 3, 14) despre tinderea continuă spre cele din față, sau despre

¹⁹ SFÂNTUL ATANASIE CEL MARE, *op. cit.*, cap. III.

²⁰ Pr. D. STĂNILOAE, *Chipul nemuritor al lui Dumnezeu*, Ed. Mitropoliei Olteniei, Craiova, 1987, p. 9.

²¹ *Ibidem*, p. 10.

epectaze. Omul este etern în mod potențial, pentru că înaintează în infinit, în progres interminabil, când nu rămâne fixat lângă aceeași margine. El este și prin aceasta chipul lui Dumnezeu în progres interminabil, dacă nu rămâne fixat lângă aceeași margine. El este și prin aceasta chipul lui Dumnezeu, care e etern, pentru că nu se satură niciodată de infinitatea pe care o are Dumnezeu, prin fire, din veci. Când omul va ajunge la deplina unire cu Dumnezeu prin Hristos, el se va bucura de o eternitate actualizată pentru că se va bucura și în mod actual de infinitate, dar prin participare la infinitatea lui Dumnezeu, sau prin har, nu prin fire²². Sfântul Atanasie așază nemurirea în relație cu Cuvântul lui Dumnezeu Care, pe de o parte ni Se comunică, pe de alta ne rămâne de necuprins în transcendența Lui ființială și voluntară și în infinitatea Lui absolută. Prin comunicare și prin transcendența Lui absolută stimulează în noi atât voința de cunoaștere, cât și cuvântul comunicativ care, în fond, sunt identice. Prin aceasta, se înțelege rațiunea ca una care nu poate epuiza niciodată ceea ce are de cunoscut și de comunicat, deci rămâne ea însăși mereu nedeplin satisfăcută. Dar chiar prin rațiunea-cuvânt, omul întreține comunicarea sa către altul și a altuia către sine, în ceea ce se arată și mai mult neputința de a se epuiza și satisface deplin²³.

Despre învierea sufletească, pe care o câștigăm încă din cursul vieții pământești în Hristos, sau în comunicarea cu El prin umanitatea Lui, ne vorbește El Însuși²⁴ prin cuvintele evanghelistului Ioan: „Adevărat, adevărat zic vouă, că vine ceasul și acum este, când morții vor auzi glasul Fiului lui Dumnezeu și cei care vor auzi vor învia. Căci precum Tatăl are viața în Sine, așa a dat și Fiului să aibă viață în Sine” (Ioan 5, 25-26). Iar despre învierea viitoare cu trupul, urmare a celei din viața aceasta, ne spune ceea ce invocam și mai devreme: „Nu vă mirați de aceasta, că vine ceasul când toți cei din morminte vor auzi glasul Lui și vor ieși cei ce au făcut cele bune spre învierea vieții, iar cei ce au făcut cele rele spre învierea osândirii” (Ioan 5, 28-29). Hristos, ca Fiul lui Dumnezeu făcut om, este pentru amândouă învierile și „cale” și „viață”, pentru că este și „adevărul”, care nu poate fi

²² *Ibidem*, p. 11.

²³ *Ibidem*.

²⁴ *Ibidem*, p. 14.

decât infinitul personal ca existență plenară și eternă și ca susținător și creator al existenței create, model al ei și ajutor pe drumul spre El (*Ioan* 14, 6). El e „calea” pentru că S-a făcut semen al nostru, comunicându-ne prin aceasta tot mai mult din „viața” Sa ca Dumnezeu. El e „calea” noastră spirituală ca fiind nemuritoare în înaintare neîncetată în El, ca adevăr și viață. El e „calea” noastră spre învierea cu trupul, pentru că a luat un trup pe care L-a înviat după o viață de curăție și după moartea ca predare către Tatăl, ca să ni-l dea și nouă în Sfintele Taine cu aceste puteri ale Lui, spre a ajunge la starea învierii Lui, ca „viață”²⁵. Fiul lui Dumnezeu Se arată a fi „cale”, „viață” și „adevăr”; „cale” spre înviere și nemurire chiar prin „glasul” Său, care pe de o parte răsună din Evanghelia Sa și din Biserică, pe de altă parte răsună în conștiința noastră, trezindu-ne răspunderea și făcându-ne să-L primim și să-L urmăm în cunoașterea și iubirea Lui nesfârșită, spre învierea cu trupul²⁶.

„Nu era cu puțință altuia să zidească în om existența după chipul lui Dumnezeu, decât chipului Tatălui. Și nu era cu puțință să facă prin înviere pe muritor nemuritor decât Celui ce era însăși Viața, adică Domnului nostru Iisus Hristos (...). De aceea, Cuvântul, deoarece nu era cu puțință să moară – căci era nemuritor – și-a luat un trup care putea muri, ca să-l dea în locul tuturor și, pătimind pentru toți, datorită sălășluirii Lui în el „să surpe pe cel ce are stăpânirea morții, adică pe diavolul și să izbăvească pe cei pe care frica morții îi ținea în robie toată viața” (*Evrei* 2, 14-15). În mod sigur, odată ce Mântuitorul tuturor a murit pentru noi, cei credincioși nu mai murim ca odinioară, din pricina legii care ne amenința cu moartea. Căci a încetat această osândă. Deci încetând stricăciunea și fiind nimicită moartea prin harul Învierii, de aici înainte trupul muritor se desface numai pentru o vreme, când rânduiește Dumnezeu fiecăruia, ca să putem dobândi „o mai bună înviere” (*Evrei* 9, 25)²⁷.

Moartea noastră este învinsă de Hristos prin moartea Lui, pentru că în ea a fost lucrătoare suprema iubire a Fiului lui Dumnezeu pentru noi: suprema iubire a Lui ca Om față de Tatăl, suprema iubire a Lui ca Dumnezeu făcutor

²⁵ *Ibidem*.

²⁶ *Ibidem*, p. 15.

²⁷ SFÂNTUL ATANASIE CEL MARE, *op. cit.*, cap. XXI.

om pentru noi. Viața Învierii, care ne vine din aceasta, e viața desăvârșitei noastre comunicări cu Dumnezeu și, deci, și a celei mai vii și nesfârșite comunicări a Lui cu noi și a comunicării noastre între noi. Iar aceasta e și modul celei mai reale cunoașteri a lui Dumnezeu de către noi. Căci numai în dialog direct cu cineva, îl cunoști pe acela. Iar dialogul direct cel mai real este dialogul dragostei²⁸.

Vorbeam mai sus despre cunoașterea din fapte, iată o faptă care atestă realitatea componentei anastasice a făpturii umane: telosul anastasic al umanului este atestat de/in dialogul dragostei, dialogicitate ce ni-l revelează pe om ca persoană, nu ca mască, însă. Și pentru că pomenesc de mască, mă întorc cu gândul la gândirea greacă antică în care persoana era în primul rând înțeleasă ca „mască” a ființei²⁹. La antipodul acestei concepții se situează, și doresc să subliniez acest lucru, hristologia dezvoltată de Părinții Bisericii care vin să îl asigure pe om că persoana, nu ca mască sau „personaj tragic”, ci ca adevărată persoană, nu este nicidecum o căutare mitică sau nostalgică, ci o realitate istorică. Și aceasta în temeiul faptului Mântuitorul Hristos a adus în istorie „realitatea însăși a persoanei, de fapt fundamentul și ipostasul persoanei pentru orice om”³⁰. Și iată o altă accentuare formală: omul cuprins în dinamismul dialogului dragostei nu este altundeva decât în câmpul lucrării asemănării sale cu Dumnezeu, asemănare care are în sine și nemurirea.

Mulți dintre cei cu o sensibilitate deosebită pentru Dumnezeu Cel personal își exprimau, pe de o parte, convingerea că Dumnezeu nu va lăsa sufletul lor în moarte (*Psalmi* 32, 19; 55, 14; 114, 8; 118, 17), pe de alta se profețea că va veni Cel ce va învinge și moartea cu trupul (*Isaia* 29, 8; I *Corinteni* 15, 54; *Osea* 13, 13-14). De aceea, în Vechiul Testament se putea face și o deosebire între moartea dreptilor (*Numeri* 23, 10; *Proverbe* 10, 2; 14, 32) și moartea păcătoșilor (*Proverbe* 2, 18; 5, 5; 8, 36), ceea ce arată o anumită deosebire de grad în existența de după moartea cu trupul, sau ideea că chiar cei morți se bucură într-un anumit fel de nemurire. Pilda

²⁸ Pr. D. STĂNILĂE, *Chipul...*, p. 16.

²⁹ A se vedea analiza lui PS Ioannis ZIZIOULAS, *Ființa eclesială*, trad. Aurel NAE, Ed. Bizantină, București, 2007, pp. 21-29.

³⁰ *Ibidem*, p. 50.

bogatului nemilosiv și a săracului Lazăr ilustrează întocmai această realitate, prezentând, pe de o parte, fericirea de care se bucură drepții în sânul lui Avraam, iar, pe de altă parte, suferința celor păcătoși în „muncile iadului” (Luca 16, 22-23)³¹.

Asemănarea sau lucrarea desăvârșirii. Omul este o unitate a contrastelor prin faptul că e creatură, dar totodată - chip dinamic al Creatorului. Prin aceasta, tinde spre o tot mai mare transparență și lucrare a Lui prin sine. El se știe în extremă dependență de Dumnezeu ca creatură dar, în același timp, capabil să cugere și să lucreze liber ca un subiect și să tindă spre o relație tot mai strânsă cu Subiectul suprem, ca să se unească tot mai mult cu El și să-l vadă în toate tot mai transparent, fără să se confunde cu El, ci rămânând ceea ce este. Mișcarea spre Absolut îl menține, pe de o parte prin ea însăși ca mister în calitatea de chip al Absolutului, pe de altă prin penetrarea lui tot mai mare de El. Acestui caracter dinamic al chipului, Părinții i-au spus asemănare. Căci prin ea se umple, pe de altă parte, tot mai mult de bunătatea generoasă a Lui³².

Această înțelegere a omului, ca unitatea cea mai cuprinzătoare a contrastelor, e exprimată de Sfântul Grigorie de Nyssa prin prezentarea chipului ca totalitate a bunătăților într-un grad mărginit și într-o existență creată, dar ca atare, și cu posibilitatea de schimbare, spre deosebire de Dumnezeu Care le are pe toate ca Cel necreat și în măsură infinită și fără schimbare: „Deci chipul purtând în toate pecetea frumuseții prototipice, dacă n-ar avea vreo deosebire în ceva, n-ar mai fi chip, ci ar arăta în toate același cu Acela, adică având în toate identitatea. Ce deosebire vedem, deci, între el și Dumnezeu și ce referire are chipul la Dumnezeu ? Aceea că unul este necreat, iar celălalt creat. Iar deosebirea acestor însușiri are ca urmare alte însușiri deosebite. Astfel se recunoaște că firea necreată e numai decît și neschimbată și pururea la fel, iar cea creată e cu neputință să fie fără schimbare”³³. Dar binele, tot după Sfântul Grigorie de Nyssa, nu se poate opri la nicio limită. Omul tinde mereu spre vârful divin, dar nu poate ajunge niciodată

³¹ Pr. D. STĂNILOAE, *Chipul...*, pp. 18-19.

³² *Ibidem*, p. 50.

³³ SFÂNTUL GRIGORIE DE NYSSA, *op. cit.*, col. 257C.

acolo. Dar în aceasta este și un pericol. Căci omul se poate lăsa ispitit să se considere dumnezeu sau să creadă că poate ajunge la treapta de dumnezeu prin sine însuși.

Însă, în calitatea de chip dinamic al lui Dumnezeu și, deci, în năzuința de a se ridica tot mai sus, spre modelul necreat și neschimbat, e dată, ca o altă formă a unității contrastelor, libertatea și responsabilitatea lui. Omul e dat lui însuși prin creație, dar e dat nu ca să rămână unde este, ci ca să se ridice, pe de o parte, prin efortul lui, pe de alta, prin ajutorul lui Dumnezeu într-un urcuș continuu spre Prototip. Iar aceasta o poate face numai prin unirea libertății cu responsabilitatea. Numai prin unirea ambelor poate înainta tot mai mult spre Dumnezeu, al Căru chip este; spre Dumnezeu care este binele desăvârșit, dar Care este și El liber. Pe de o parte, Dumnezeu e binele neschimbat pentru că e nelimitat, pe de altă parte, binele nu poate fi impus cu sila și cucerit prin efort. De aceea, într-un anumit sens, în Dumnezeu binele coincide cu libertatea desăvârșită. Dar față de cine e bun Dumnezeu? Creștinismul are la această întrebare un răspuns: e bun Tatăl față de Fiul și invers. Și se bucură fiecare de bunătatea celuilalt și o arată celuilalt împreună cu Duhul Sfânt. În Dumnezeu totul e bunătate. El e bunătatea desăvârșită din veci. Și un bine desăvârșit nu poate slăbi, deci nu e supus schimbării. Dar în El e și libertatea deplină³⁴. Omul nefiind în binele desăvârșit, neschimbat, ci fiind chemat să urce continuu în el, are o libertate care se poate hotări și împotriva binelui. Dar aceasta nu e o libertate superioară, ci una care este în creștere, prin exercitarea ei în bine. Omul e creat liber, dar îi este dată și puterea de a se face prin el însuși tot mai liber, sau tot mai neliber, dar păstrând părerea că e liber, adică de a se folosi în mod schimbător sau de-a nu se folosi de libertatea lui. Libertatea e pentru el o putere pe care o poate păstra și dezvolta, dar o poate și lăsa să slăbească, lăsându-se stăpânit de poftele unilaterale ale componentelor sale inferioare. Omul e liber, dar își promovează adevărata libertate numai întărind ființa sa ca unitate omnilaterală a componentelor sale contrastante în Dumnezeu, de la care provin toate. Nepromovând-o pe aceasta, dă drumul răului³⁵.

³⁴ Pr. D. STĂNILOAE, *Chipul...*, pp. 50-51.

³⁵ *Ibidem*, p. 51.

Dacă vorbim de libertate, ea stă în strânsă relație cu conceptul de persoană. În sensul că omul, intrat în Biserică prin botez, stă în fața lumii și există ca relație cu lumea, ca persoană: liber, eliberat de orice legătură pe care ar implica-o identitatea sa biologică. El depășește, ca ipostas eclesial, nivelul strict biologic al existenței, arătând că ceea ce este valabil pentru Dumnezeu poate fi valabil și pentru sine: nu natura definește persoana, ci persoana este cea care permite naturii să existe; libertatea se identifică cu „ființa” omului³⁶. Astfel, ipostasul eclesial reprezintă credința omului în posibilitatea de a deveni o persoană și speranța sa că va deveni în chip real; cu alte cuvinte, credința și speranța în nemurirea omului ca persoană, iubire și libertate³⁷. Omul e chemat la comunicare/cuminecare cu Dumnezeu tocmai prin intermediul acestei însușiri a libertății. Astfel, libertatea ține de însăși natura umană, creată, susținută și atrasă de natura divină³⁸.

În libertate rezidă demnitatea omului, creat după chipul lui Dumnezeu. Libertatea este cea care îl face pe om părtaș la Dumnezeu ca Absolut, dar când omul vrea să fie prin sine însuși ca Dumnezeu, este sortit eșecului (*Facere* 3, 11), fiindcă Absolutul ontologic e numai unul: Dumnezeu. Omul e făcut să tindă și să se unească cu acest Absolut, dar numai prin El poate fi părtaș de Absolut și de libertate. În general, toate intercondiționările componentelor amintite îl arată pe om ca o unitate ipostatică sau personală a componentelor diferențiate, până la cea mai mare extremitate între ele. Nici unirea nu e împiedicată de ele, nici deosebirea între ele nu e desființată de unitate³⁹.

„Cea mai mare extremitate între ele” – suferința. Suferința este o rupere, o fărâmare și o aruncare benevolă (sau indusă) în izolare. De aceea, primul remediu este strălucirea peste chipul cernit de suferință a chipului aprins de focul nădejdi, de strălucirea chipului semenului deschis într-o revărsare logosică a dragostei către acesta într-un real dialog al dragostei. Nu consider că trebuie să definesc eu suferința, o vor face alții aici, ci, plecând de la cele

³⁶ PS I. ZIZIOULAS, *op. cit.*, p. 53.

³⁷ *Ibidem*, p. 54.

³⁸ Pr. D. STĂNILOAE, *Chipul...*, p. 51.

³⁹ *Ibidem*.

expuse până acum, vreau să concluzionez spunând că omul cuprins de, sau, mai bine spus, cel care nu a pierdut orizontul anastasic al existenței sale, chiar dacă suferă, știe că Răscumpărătorul va ridica din țărână „această piele a mea” și că el trebuie să se concentreze în nădejde, prin credință, spre dialogul dragostei din care Însuși Dumnezeu I se va face cunoscut ca argument al Învierii sale.

TIPURI VETERO-TESTAMENTARE PREFIGURATIVE PENTRU ECLESIOLOGIA PAULINĂ

Circumscrieri terminologice. Relația existentă între cele două testamente este definită cel mai adesea prin intermediul binomului tip-antitip, definiție care poate introduce un dihotomism periculos pentru înțelegerea și trăirea creștină, un dihotomism care împinge spre antinomic, antiteză, tensiune. Ori, Sfânta Scriptură nu este o scriere a antinomiilor, antitezelor și tensiunilor, chiar dacă te revendică spre lumea energiilor desăvârșirii prin toate ale sale. Ea este un tot organic și numai datorită unicității Totului din care se desprinde într-un verb dinamic, dinamism reflectant al veșniciei Acestuia. În cazul în care dorim să ieșim din exprimările uzuale ale discursului lansat de morfologiile religiilor, din sfera binomului tip – arhetip, este nevoie să reintroducem în discurs, în formele sale primare morfo-logosice, binomul enunțat de noi mai sus. Iară de ce. În discursul morfologiilor religiilor, mișcarea se consumă în sensul vectorului istoriei (ca sumă de persoane, acte și evenimente) schimbându-se ordinea firească a noului. Ceea ce este în fapt nou, creația incipientă, devine *arhi* – vechi, iar ceea ce este nou, ca dar al lui Dumnezeu, recapitulativ al lui *illo tempore*, devine unicul nou, adică tip. Ori, mișcarea autentică este cea care face vectorul istorie să devină transcendent, adică *tip*-ul creat ca realitate dinamică crește mereu sinergetic spre *ante-tip*, spre paradigma sa veșnică. De aceea este propriu exprimării teologice să folosească binomul tip-antitip care nu exprimă antinomii, antiteze sau tensiuni, ci te transpune într-un *leitourgon* realmente teandric. Astfel, dihotomismul de expresie este, în fapt, un artificiu fonetic necesar transcenderii cuvântului de la stasisul său immanent la dinamismul său verbal prin recircumscrierea sa în esențialitatea-i veșnic doxologică. Totul se reve-

lează totului creației prin intermediul structurii sale intim raționale pentru ca, prin aceasta, creația să participe sinergic la hora doxologică a revelației veșnice prin care Treimea devine structură a supremei iubirii.

Am renunțat la sintagma *arhetip* și din pricina independenței față de timp a Treimii. Iată o primă circumscriere terminologică.

O altă circumscriere terminologică trebuie să abordeze creația ca *oikia tou Theou*. Dar, în acest caz, este inevitabil să nu ne înscriem în tema teologică paradisiacă și să observăm o primă caracteristică a Edenului, aceea de spațiu de locuire a omului primar și a divinității (*Facere* 3, 8). Edenul ne apare astfel ca existență-tip a ecleziei, iar eklezia devine clar un spațiu de con-locuire și dialog direct cu divinitatea. Însă, în teologia modernă, ne apare și următoarea percepție privitoare la tema paradisiacă: Edenul zilelor noastre este pepiniera de individualități, de oi pierdute ce-și inventează păstori pentru a-și justifica comportamentul de staul tehnologizat. Ceea ce doresc să reținem este conceptul de eden contemporan în sine ca o potențială existență reală *in hic mundus* a paradisiacului primar, mergem cu tip-ul eclezial în noi, dar trecem pe lângă el și pe lângă adevăratul noi, adică pe lângă structura mistică a lui *noi*, din care nu lipsește nici Dumnezeu, nici omul. Din această perspectivă, aș reitera afirmația hristică „împărăția cerurilor este întru voi”, fără a intra în meandrele sale exegetice, din dorința de a plasa conceptul de eklezia-trup. Astfel, creația-trup, creația integrală a lui Dumnezeu percepută ca trup, este un topos care, prin chiar dinamismul indus sieși de Creator, este deschis în-trupării Lui. Mai întâi sfios, ca revelație naturală, și, mai apoi, imperial prin filiația hristică împărtășită, comunicată nouă prin șipotele Duhului Sfânt, principiul mistic și dinamic al eclesializării creației. Despre ce om este vorba? Despre omul înălțat, dar omul nu este înălțat decât în Hristos, iar trupul său mistic nu este altceva decât extinderea Sa în social, impregnarea, mai mult decât sfragistică, a creației de chip. Prin *anthropos leitourgos*, creația devine *oikia tou Theou*, o reală eklezie. Vedem, astfel, că nu suntem în sfera unei dualități fizice, ci, precum spunea Vladimir Lossky, în sfera unei dualități de natură metafizică. Un fel de meta-fisis de tipul celui revelat în Bet-El.

Poate de aceea discursul eshatologic profetic reiterează cu obstinație în structurile sale eclesiologice sintagme și icoane paradisiace. Eklezia este

strâns legată de paradisiac, dacă nu este chiar conținutul *in nuce* al acestuia, prezența sa în formă seminală. Acesta este unul din motivele pentru care, în chip kenotic, Templul dispare în viziunea eshatologică și lasă locul conținutului său formal și de fond, lasă loc cultului comunicativ și cuminecător. De aceea, eclesiologia creștină pleacă de la numirea de comunitate, synaxă, kinonia. Iar Didahia ne arată în chip plastic concurgerea tuturor prin conținutul faptic al eclesiei în veșnicie.

Elemente de morfologie a spațiului absolut (încercare de *antropo-arheologie* biblică). Un discurs privind arheologia spațiului sacru este datorat să se referi, din punctul de vedere al termenului „arheologie”, la *inceput* (gr. αρχη; ebr. ראשית), în calitate de *cauză, principiu, autoritate* (ca întemeiere a *demnității/stăpânirii*)¹. În egală măsură, el trebuie să urmărească, într-un proces contemplativ biunivoc, logica structurală a lucrării Creației pe măsură ce aceasta se descoperă, evitând orice fel de prejudecăți. Aspectul biunivoc se referă la faptul că omul, cel prin care trebuie să se realizeze actul contemplativ, trebuie să sesizeze două direcții posibil existente în acest „incipio”, să nu se lase cucerit de cădere, ci să intuiască și să lucreze în sensul reafirmării în creație a concluziei formulate în urma contemplării divine și exprimate în formula kalokagatică din *Facere* 1, 31. În sensul acestei afirmații se poate formula și exprima destinul eclesial al creației, participația sa *in integrum* la doxologia veșnică realizată ca martyria Creatorului în creație. De aceea, în-suși termenul „morfi” trebuie receptat în sensul intrinsec seminal al acestuia.

Termenul grecesc μορφη, care compune neologismul „morfologie”, nu apare niciodată în LXX, iar în Noul Testament apare doar de două ori, o dată în Evanghelia după *Marcu* 16, 12, privind transformarea/restructurarea apariției fizice² a lui Hristos înviat (εφαναρωθη εν ετερα μορφη), și o dată în *Filipeni* 2, 6-7 cu două apariții în aceeași frază, Sfântul Apostol Pavel făcând referire la chenoza³ chipului dumnezeiesc în chip de slujitor (δουλος).

¹ Atât termenul grecesc, cât și cel ebraic acoperă un câmp semantic similar.

² Transformare, deși deplin umană ca *formă*, de nerecunoscut ca *stare*, după mărturia celor doi apostoli aflați în drum spre Emaus (cf. *Luca* 24, 13-35).

³ În sine o *anamorfoză* a dumnezeirii.

Morfologia este preocupată în mod esențial de *formă*⁴ și de evoluția *structurii*⁵ (gr. σκαῖς; ebr. עמידה) acesteia către un scop, dar despre *evoluție* nu se poate vorbi în absența unui *început* și a unei *finalități*. Ignorarea sau eludarea voită a termenilor nu anulează realitatea faptului că lucrarea Creației este una a evoluției, respectiv a *conlucrării sapiențiale* Creator-creat în cadrul unei limitări spațio-temporale, fiind cuprinsă convențional între naștere și moarte. Aceștia sunt, în opinia mea, termenii în limitele cărora se poate analiza spațiul sacru biblic din perspectivă teologică. Iar dacă vorbim despre acest început-naștere, trebuie să depășim oarecum limita spațialității și a temporalității și să intrăm în sferele teologiei patristice care, prin Sfântul Grigorie de Nyssa, sau, în iudaism, prin Filon, ne vorbesc despre modelul veșnic, despre ceea ce Sfântul Maxim va sintetiza în sintagma „paradigmele veșnice”.

Model și formă. Definiția formală a unui corp este determinată fundamental prin rațiunea sa de a fi în cadrul propriei limitări spațio-temporale. Forma trebuie percepută astfel ca *substanță*, având drept caracteristică fundamentală plasticitatea. Termenii ebraici אדמה și ארץ, care denumesc pământul⁶, sunt semnificativi în context biblic și pentru plasticitatea formei. Astfel, dacă אדמה (adamah) – *pământ* în înțelesul curent de substrat generativ, sau de masă plastică minerală (lut) – exprimă potențialul evolutiv în timp și spațiu al structurii formei, spre conformarea cu rațiunea sa de a fi, ארץ (areț) – *pământul* înțeles ca *spațiu comunitar, țară, globul pământesc* (Terra) – dezvăluie aceeași formă în structura sa finală.

Tot ceea ce subzistă în lume este de drept parte a acesteia dintru început, conlucrând, în spațiul și la timpul potrivit, pentru realizarea în/tregului lumii. *Lumea întregă* (gr. οὐκουμένη; ebr. עולם⁷) este alcătuită

⁴ Pentru contextul biblic, echivalentul ebraic este דמות.

⁵ Înțelegă ca stare de *autosusținerel verticalitate*.

⁶ Limba greacă folosește în IXX, fără distincție, termenul γη.

⁷ Termenul ebraic עולם semnifică în mod fundamental *plenitudinea*, având sensul curent de *umanitate/lume*; în forma radicalului עולם, fără semnul ם (indicativ al împlinirii verticale a omului), are sensul de *dispariție, uitare, tinerețe* (în înțelesul imaturității juvenile).

din forme de sine stătătoare⁸, întrețesute ca una într-o reprezentare formală globală, al cărei înțeles scapă atenției *exclusive*.

O analiză a morfologiei *spațiului* reprezintă, de fapt, observarea evoluției în *timp* a structurii formei, către dezvăluirea plenară a rostului său în ansamblul Creației. Spațiul și timpul constituind mediul necesar definirii expresiei formale, sunt irelevante în afara acesteia. În absența formei, spațiul și timpul nu au sens, aparținând ca atare haosului. Pe de altă parte, noțiunile de spațiu și timp fiind mediul dezvoltării structurale a formei și descriindu-se doar prin reciprocitate, ele nu pot fi disociate una de cealaltă într-o analiză separată fără a afecta percepția corectă a formei înseși.

Orice formă presupune *similitudinea* (gr. ομοιωσις; ebr. צִלְמֻת, sau asemănarea cu un model. Absența modelului implică starea *a-morfică* sau *haosul* (gr. χάος; ebr. רֵבָבָה וְרֵבָבָה), prin lipsa definirii spațio-temporale a formei. Termenul-cheie al relației formă-model este cel al *conformității* (λογικη) formei cu modelul, ceea ce presupune, pe de-o parte, o *cauză rațională* (λογος) a formei, cât și, pe de cealaltă parte, un răspuns rațional, *dia-logic*, al acesteia - respectiv inteligibilitate reciprocă. Numai în mod dialogal forma poate arăta ceea ce ea este de drept, respectiv *chipul inteligent* (gr. εἶδος¹⁰; ebr. דְּמוּת) al modelului său. Aceste expresii subliniază consistența logosică a formelor, existența reală în acestea a rațiunii divine care nu este altceva decât subiectul transparenței creației în stadiul realizării sale ca constitutiv real al actului revelației, iar Biserica este câmpul prin excelență al afirmării și plinirii acesteia în Profetul Suprem – Hristos.

Raționalitatea interioară a lumii (cauza secundă a acesteia). Deși modelul lumii, *cauza primă* a sa, se află ontologic în afara ei, rațiunea proprie modelului este proiectată ineluctabil *întru* (gr. εν; ebr. -ב) interiorul acesteia,

⁸ Înțelegă ca *autonomie*, strict necesară definirii specificității participării personale la concertul general.

⁹ Ebr. *devastare/consternare* (רָבָה), și *amestec/confuzie* (בְּרָבָה).

¹⁰ Mai degrabă decât εἰκων, a cărui etimologie introduce *a-priori* termenii retragerii și ai supunerii.

pentru a da consistență și sens materiei (gr. $\sigma\alpha\rho\chi\acute{\iota}$; ebr. בשר^{11}) necesare împlinirii sale finale. Această raționalitate intrinsecă a lumii, și totodată *cauză secundă* a ei, este omul în calitate sa de chip deplin al Creatorului său. El este cel care *cosmizează*, respectiv semnifică împlinitor cea ce până la el, și în așteptarea lui, este *nimic*, sau acumulare nesemnificativă – *universum*.

Tot ceea ce constituie substanța lumii se susține în forme proprii pentru că ascultă de legea fundamentală care le guvernează rațiunea de a fi. Este vorba de legea care coordonează supraviețuirea formulei optime în detrimentul celei inadecvate, spre beneficiul general. Hominidul – potențialul de *umanitate* sau „pământul” metaforic al Facerii – se găsește în situația fericită de a fi „capul”¹² (gr. $\alpha\rho\chi\eta\varsigma$; ebr. ראש) speciei antropoide din cadrul regnului animal, *pre-gătit* (etim.) de a depăși pragul psihologic al animalității, pentru a constitui un nou regn¹³ – cel al omului propriu-zis, אדם (cf. *Facere* I, 26-27). Poziția pe care o deține *omul potențial* de „căpetenie” a regnului animal, și în același timp de „începător” al regnului uman (adamic), indică menirea sa *antropică*¹⁴ de cheie de boltă a Cosmosului. Hominidul a asimilat prin întregul său parcurs biologic tot ceea ce este necesar spre a face pasul ireversibil într-o lume nouă – complet diferită, însă nu străină de toate adecvările formale anterioare, pe care el este dator, ca om, a le revaloriza într-o altă configurație. Această lume nouă este de fapt rațiunea sa de a fi, și implicit a întregii Creații, *paradisul* regăsit după un parcurs existențial împlinitor fără a fi fost vreodată pierdut cu adevărat.

Asistăm astfel, în interiorul operei creatoare, la un dialog simetric al conformității între elementele necuvântătoare și omul articulat devenit

¹¹ Dacă termenul grecesc nu iese din circumscrierea carnală, termenul ebraic susține pe lângă acesta și înțelesul de *vestire*.

¹² Analog cu poziția Mântuitorului - משיח , de cap al trupului comunional ales care formează *adunarea comunitară* (gr. ἐκκλησία ; ebr. קהל).

¹³ Regnurile naturale uzuale sunt: *mineral*, *vegetal*, *animal*; omul definit în limitările științifice prin parametrii săi anatomo-fiziologici ca animal de ordin superior, este situat în capătul lanțului trofic; omul tecom însă, definit în primul rând *teo-logic* mai degrabă decât *bio-logic*, avându-și astfel *ascendența* proiectată paradoxal *înaintea* sa, constituie un regn nou, având totodată și un mod de hrănire diferit.

¹⁴ Cf. John D. BARROW, Frank J. TIPLER and John A. WHEELER, *The Anthropic Cosmological Principle*, Oxford University Press, Oxford, 1988.

οικονομος (ebr. רָדַן¹⁵, cf. *Facere* 1, 28) al Creației pe de o parte, și între om și Creator pe de alta. Simetria dialogală care se observă nu este, însă, o suprapunere mecanică de tipul imaginii în oglindă, ci trebuie înțeleasă ca relație de *armonie și echilibru ponderal*.

În calitatea sa de cauză rațională sau model secund al Creatorului, omul este de drept primul prezent în lume încă de la începutul acesteia, chiar dacă el nu era încă de fapt în ea. Lumea nu poate fi gândită în termenii absenței sale fără a fi afectată însăși rațiunea ei de a fi, orice tentativă a omului de a se elimina pe sine din ecuația cosmică rezultând într-o soluție obscură, fără sens¹⁶. De altfel, prezența Creatorului în mijlocul propriei sale opere nu poate fi recunoscută decât printr-un factor rațional compatibil intrinsec acesteia, și ca atare diferit ființial de Sine. Creatorul se descoperă astfel omului prin sine însuși¹⁷, pentru ca acesta să se descopere lumii - עולם - în calitate de stăpânitor și părinte (factor generator) al ei. Cu alte cuvinte, dacă omul este teonom, lumea întreagă devine teonomă prin el, exprimându-se astfel în toată plenitudinea. Datorită faptului că forma finită a lumii și rațiunea ei de a fi ocupă același spațiu în același timp, Creatorul se poate arăta în întregul Creației sale la fel ca în toate părțile ei, ținând-o pe toată împreună.

Spațiul sacru în Vechiul Testament. „Iar Iacov ieșind din Beer-Șeba s-a dus la Haran. Ajungând la un loc, a rămas să doarmă acolo, căci asfințise soarele. Și luând una din pietrele locului acela și punându-și-o capătăi, s-a culcat în locul acela. Și a visat că parcă era o scară, sprijinită pe pământ, iar cu vârful atingea cerul; iar îngerii lui Dumnezeu se suiau și se pogorau pe ea. Apoi s-a arătat Domnul în capul scării și a zis: „Eu sunt Domnul, Dumnezeul lui Avraam, tatăl tău, și Dumnezeul lui Isaac. Nu te teme!

¹⁵ פָּרוּ ורבו ומלאו את הארץ וכבשה ורדו – *rodiiți, înmulțiți-vă, împliniți întreg pământul și-l păstoriți și stăpâniți între ...* (trad. proprie). Prima parte a acestei binecuvântări se referă la relația omului cu natura sa, iar cea de a doua la stăpânirea autoritară asupra naturii exterioare.

¹⁶ În fapt primul act al aducerii la ființă exercitat prin puterea cuvântului creator se referă la lumina rațională, cea care anulează starea de haos și întunericul, și prin care se va susține întreaga lucrare ulterioară a Creației (*Facere* 1, 3).

¹⁷ Când Mântuitorul se indică pe Sine drept *Calea, Adevărul și Viața*. El recuperează de fapt *umanitatea*, restituind-o rolului său teonom.

Pământul pe care dormi, ți-l voi da ție și urmașilor tăi. Urmașii tăi vor fi mulți ca pulberea pământului și tu te vei întinde la apus și la răsărit, la miazănoapte și la miazăzi, și se vor binecuvânta întru tine și întru urmașii tăi toate neamurile pământului. Iată, eu sunt cu tine și te voi păzi în orice cale vei merge; te voi întoarce în pământul acesta și nu te voi lăsa până nu voi împlini toate câte ți-am spus. Iar când s-a deșteptat din somnul său, Iacov a zis: Domnul e cu adevărat în locul acesta și eu n-am știut! Și spăimântându-se Iacov, a zis: Cât de înfricoșător este locul acesta! Aceasta nu e alta fără numai casa lui Dumnezeu, aceasta e poarta cerului! Apoi s-a sculat Iacov dis-de-dimineață, a luat piatra ce o pusese căpătâi, a pus-o stâlp și *a turnat pe vârful ei untdelemn*. Iacov a pus locului acelaia numele Betel, căci înainte cetatea aceea se numea Luz. Și a făcut Iacov făgăduință zicând: De va fi Domnul Dumnezeu cu mine și mă va povățui în calea aceea, în care merg eu astăzi, de-mi va da pâine să mănânc și haine să mă îmbrac, și de mă voi întoarce sănătos la casa tatălui meu, atunci Domnul va fi Dumnezeul meu. Iar piatra aceasta, pe care am pus-o stâlp, va fi pentru mine casa lui Dumnezeu și din toate câte îmi vei da Tu mie, a zecea parte o voi da Ție” (*Facerea* 28, 10-22).

În Sfânta Scriptură unul dintre cele mai semnificative momente de după referatul creației se referă la un vis a cărui urmare este de asemenea un gest ziditor. Dormind la un loc ales doar pentru că, asfințind soarele, trebuia să se oprească undeva, Iacov visează că exact în acel loc se deschide cerul: îngerii urcă și coboară chiar pe acolo, apoi Însuși Dumnezeu se arată în capul scării. Să observăm de la bun început că locul este anonim și lipsit de trăsături care să-l scoată în evidență, iar alegerea lui de către Iacov pare aleatorie. Mircea Eliade, în tratatele sale de morfologia religiilor, arată că este nevoie de un semn pentru a distinge că acolo este un spațiu sacru, iar când nu se manifestă nici un semn în împrejurimi, el este provocat. În acest caz, avem de lămurit două chestiuni. Pe de o parte, este Iacov un agent al descoperirii Spațiului sacru? Este el atras în mod inconștient către acel loc datorită faptului că el însuși este un ales și, deci, dotat cu o sensibilitate specială de a intuit unde se afla dintotdeauna un loc de tăria Spațiului Sacru? Descoperirea acestui Spațiu sacru și prezența lui acolo sunt două lucruri diferite: Spațiul sacru exista dintotdeauna acolo și, în orice caz, el precede

dezvăluirea prezenței sale în lumea noastră. Pe de altă parte, nu cumva Dumnezeu binevoiește să instituie un loc, oricât de umil și de nesemnificativ ar fi acesta, și, arătându-se unui supus ales de El, instituie Spațiul sacru și ne retrage astfel orice șansă de a putea descoperi?

Iacov decide, așadar, să ridice un monument, să lase o urmă și, mai mult, să îndeplinească un ritual de instaurare, care este, de fapt, deopotrivă, un gest de umilință și de entuziasm. Umilință pentru că, orb ziua, a ignorat până atunci caracterul aparte al acelui loc. Entuziasm pentru că, în sfârșit, chiar dacă accidental, în somn, orbirea lui a luat sfârșit.

Radu Drăgan atrage atenția, într-un articol publicat în *Dilema* (nr. 401, octombrie 2000), asupra rolului jucat de *vis*. Iacov nu alege o piatră anume, pentru forma ei deosebită, pentru poziția ei sau pentru o altă proprietate specială. Ce anume face acel loc să intre în alteritate? Este chiar natura extraordinară a visului. Visul era una dintre metodele cele mai obișnuite nu numai de consacrare a unui loc, dar și de manifestare a voinței divine și o formă primară de proorocie. Încă și astăzi, visul este un mijloc privilegiat de contact cu alteritatea.

Iacov visează ceva precis, scara cerului, imagine foarte arhaică a contactului dintre divinitate și lume. Îngerii sunt, după Corbin, ființele care populează un spațiu intermediar și care nu e propriu-zis divinul, este un spațiu ce ne poate fi revelat prin viziuni, ne este, așadar într-un fel parțial rotuși, cumva accesibil. Iacov se culcă într-un loc oarecare, cu capul pe o piatră oarecare; abia viziunea îngerilor urcând și coborând pe scara cerului îi revelează o natură diferită a acelui loc.

În indicațiile spațiale pe care le dă Eliade, în diferite momente ale operei sale, cu privirile la siturile sacrului, observăm că mereu se vorbește despre ceea ce pare a fi mai degrabă componente ale unui spațiu – centru, axă, osie, omilic, munte, vatră. Sacrul e o calitate de profunzime a spațiului, o profunzime verticală a cărei proiecție e locul. Așadar, pentru Eliade, spațiul sacru este un temel al discontinuității calitative care se opune spațiului profan, omogen și neutru.

Definițiile de dicționar ale sacrului și ale spațiului sacru care îl găzduiește, aplicate la episodul Iacov, se limitează la a defini sacrul ca fiind o calitate transferată, conferită de om către obiect, spațiu sau loc: o recunoaștere a

ceva ca fiind sacru. De asemenea, definițiile se referă nu la momentul descoperirii de către Iacov a locului acelaia, datorit cu excepționale proprietăți, ci la momentul consacrării lui ca Loc Sacru. Un loc nu e sacru decât în măsura în care și după ce este afirmat/confirmat ca loc sacru. Doar acțiunea omului asupra lui, în doi timpi: descoperire și consacrare, îi preschimbă statutul. Definițiile centrate pe consacrare par a sugera o slăbire a semnificației Spațiului sacru: la limită, orice este sacru dacă și numai dacă este consacrat; sfințirea pare să țină piept oricărui dubiu cu privire la calitățile care au dus la alegerea celui loc ca sacru mai înainte de a-l consacra. Să reținem că nu este la îndemâna oricui să devoaleze, să facă vizibile asemenea situri ale sacrului, nici să le consacre ca atare. În esență, spațiul sacru desemnează realitatea centrală a comunității și izvor de sfințire.

Eliade a spus, de altfel, că orice casă, orice templu, orice așezare este în centrul lumii. Uneori, printr-un simplu gest de consacrare, nu neapărat de mari proporții (înfigerea unei pietre și turnarea de untdelemn deasupra, ca la Iacov) un loc oarecare devine un punct de trecere. E un fel de permeabilitate totală a spațiului, în sens simbolic, ca o rețea deasă de puncte slabe, pe unde se poate trece dincolo.

Pe scurt, în ceea ce privește spațiul sacru în Vechiul Testament, putem observa că au existat două etape:

- faza Patriarhilor (etapa nomadă), când locul sacru era o realitate exterioară comunității: pustia, înălțimile, Cortul Sfânt;
- faza Templului, la care ne vom referi pe larg mai jos.

În sursele evreiești, noțiunea de loc sfânt e folosită în diferite contexte: cu referire la sanctuarele din Eretz Israel, asociate cu personalități sau evenimente biblice, și cu referire la locuri de pelerinaj din Israel și diaspora, legate de mormintele autentice sau presupuse ale unor rabini vestiți sau ale unor personaje miraculoase (Kadoș - înseamnă deopotrivă „separat” și „închinat”). Textul de referință clasic referitor la locuri sfinte e un pasaj din Mișna, care spune că există zece grade de sfințenie. Pământul lui Israel e cel mai sfânt din toate, calitate ce se manifestă prin aceea că unele porunci (negative și pozitive) nu pot fi împlinite decât aici. Locul sfânt prin excelență este Templul din Ierusalim, fiecare sector al sanctuarului având la rândul său un anume grad de sfințenie.

Rațiunea alegerii divine a acestui pământ nu se explică nicăieri, poate cu excepția Deuteronomului care observă că el sporește credința, fiindcă locuitorii lui sunt împinși să privească cerul ca să invoce ploaia (*Deuteronom* 11, 11). Dumnezeu este peste tot, deci nimeni nu se poate sustrage puterii Sale, dar sfințenia Sa e rezervată primordial pământului lui Israel. Eretz trăiește din binecuvântările ce i le trimite Dumnezeu de Sus. Între Eretz și Ceruri dialogul este permanent. Eretz n-a fost cucerit, ci promis de multă vreme. Contractul e chiar Tora, a cărei respectare scrupuloasă poate menține *legăturile conjugale* dintre Israel și Domnul. Eretz e pământul privilegiat de Dumnezeu, singurul loc unde se poate îndeplini integral Tora și singurul loc unde atmosfera fizică și spirituală poate provoca darul profeției. Eretz e mai mult decât un spațiu divin, e și o garanție a alegerii lui Israel. Eretz e pur și simplu centrul lumii. Tema biblică a Eretz-ului o găsim în *Levitic*, *Isaia*, *Deuteronom*, *Cântarea Cântărilor*.

De-a lungul istoriei, locurile sfinte au căpătat tot mai mare importanță. Se consideră că aceste situri sunt mai propice rugăciunilor. Cele mai sfinte sunt, în ordine, Zidul de Apus al Templului (în prezent așa-numitul zid al plângerii), mormintele sfinte (Grota Macpela din Hebron – ce conține mormintele patriarhilor), mormântul lui David de pe Muntele Sion, morminte ale unor profeți și rabini ai Talmudului, etc. Orașe sfinte ar fi, în afară de Ierusalim, Hebron, Safed și Tiberiada.

Cabaliștii manifestau un interes deosebit față de locurile sfinte, deoarece Cabala îl transferase pe Dumnezeu într-o transcendență mult mai marcată decât în epoca biblică. Cabalistul caută mijlocul prin care să-și înlesnească apropierea de Creatorul său. Personalitatea defunctului venerat, al cărui mormânt e vizitat, îl ajută pe om să se apropie de Dumnezeu în măsura în care pelerinul se străduiește să urmeze exemplul defunctului. Vechiul Testament pare însă a fi împotriva venerării mormintelor oamenilor socotiți sfinți. Nu se cunoaște, de pildă, mormântul lui Moise. Maimonide spunea în *Călăuza răstăciților* că nu ar trebui ridicate pietre funerare pentru oamenii drepți pentru că spusele și faptele lor sunt suficiente pentru a le perpetua amintirea.

Templul a fost înălțat prin voința lui Dumnezeu. Sanctuarul mobil din pustie a ținut loc de cămin pentru cele 12 triburi înainte de a se fi instalat

pe pământul sfânt. Plasat în Șilo, sanctuarul a fost construit sub forma unui cort, adăpostind Chivotul conceput ca o casă specială a Atotputernicului. Având deasupra heruvimi, Chivotul conținea Tablele Legii, simbol al alianței, iar Domnul era aflat între heruvimi. Ulterior, când cortul sanctuarului de la Șilo a fost distrus, numeroase alte locuri au fost considerate locuri de adorație, până când a fost construit Templul. Toate celelalte sanctuare și-au pierdut treptat valoarea și reputația, fiindcă Templul de la Ierusalim era acum locul ales pentru slăvirea lui Dumnezeu. Reforma lui Ozia (621 î.Hr.) a stabilit că Sfântul Templu este singurul sanctuar din Eretz.

În Antichitate, așa precum va îndemna și Alberti aproape un mileniu mai târziu, alegerea unui sit pentru construcție (în speță a unui templu) se făcea pe baza caracteristicilor sale deosebite (preeminență) care îl recomandau ca fiind un loc ales. O altă concepție insista însă nu pe attributele speciale ale locului unde are loc epifania, ci pe prezența divinității, teofania, ca fiind motivul alegerii respectivului loc pentru construcție. Cele două interpretări provin din două tradiții științifice diferite. Fiecare interpretare răspunde în felul ei la întrebarea: cum este ales sau găsit spațiul sacru?, sugerând implicit existența a două clase diferite de teritoriu natural pe care își găsește așezare spațiul sacru:

- 1) cel vizibil, e diferit în datele sale fizice de vecinătățile sale;
- 2) acela care doar prin abilitatea celor aleși își poate arăta localizarea și întinderea, deoarece altfel aparența sa fizică nu îl recomandă ca diferit de spațiul profan.

Locul sacru, de felul celui descoperit de Iacov, are nevoie de aducere în vizibilitate publică, de gesturi inaugurale: marcarea centrului și/sau a limitelor sale exterioare. Instituirea, chiar minimală, a alterității, este una dintre primele condiții pentru spațiul sacru. Biserica sau Templul trebuie să fie diferite, cât de puțin, de restul edificiilor. Dar nu trebuie să fie nici total diferite de lăcașurile aceluiași cult, care o preced. Acest echilibru exclude două tipuri de excese: alteritatea radicală și identitatea radicală. A construi un templu, o biserică, înseamnă în primul rând a da loc de prezență unei misterioase alterități. Pentru a situa sanctuarul, ori echivalentele sale, e necesară, inițial, o atentă etapă de *separatio*. Ritualul trebuie să instaureze și să facă o *frontieră*. Sacrul însuși, în toate ipostazele sale, include mai în-

totdeauna sensul de *separatio*, de zonă rezervată, sustrasă, dacă nu interzisă abordărilor curente, necesită precauții, pregătiri, purificări, *transformări* ale ființei pentru ca ea să se poată confrunta adecvat cu prezența Celui ce locuiește sanctuarul.

Pentru Heidegger, zeul este prezent în Templu tocmai datorită existenței Templului, afirmație ce pare să confirme peste milenii înțelepciunea evreilor care și-au stabilizat prin templu trecuta impredictibilitate a apariției și prezenței lui Yahwe în mijlocul lor. Umplerea de către expresia Divinității a întregului spațiu al Templului dovedește că acesta era necesar ca receptacol/cupă a sacrului; mai mult, drept cutie de rezonanță, amplificând efectele prezenței zeului. Această prezență a zeului este, în sine însăși, desfășurarea și delimitarea spațiului ca fiind unul sacru.

În concepția lui Solomon, casa Domnului trebuia să fie o operă arhitectonică impresionantă prin măreția și frumusețea ei, simbolizând recunoștința fiilor lui Israel pentru ajutorul și îndrumările primite de la Dumnezeu în cele mai grele împrejurări ale istoriei lor.

În I *Regi*, preparativele construirii Templului sunt larg prezentate într-o acumulare epică de detalii menită a face și mai impresionant ansamblul. Iată bunăoară proporțiile Templului: șaiszeci de coți lungime, douăzeci - în lățime și treizeci în înălțime, locul preasfânt având 20 pe 20 de coți. O casă pentru chivot, „o casă a Numelui Domnului” și „o casă pentru împărăția Lui”.

Regăsim în alcătuirea Templului elemente similare cu cele din cortul întâlnirii: perdeaua din material albastru, purpuriu și stacojiu ce obturează vizual locul cu Sfânta sfințelor, sau cei doi heruvimi auriți. Dimensiunile Templului sunt ample, așa cum le-a vrut Solomon, pentru că și Dumnezeu Său este mai mare decât toți; dar apar și momente de cumpănă și de smerenie: „Dar cine poate să construiască o casă, când cerurile și cerurile cerurilor nu-L pot cuprinde? Și cine sunt eu, ca să-L construiesc o casă, doar ca să ard tămâie înaintea Lui?” (II *Paralipomena* 2, 6).

Templul apare așadar ca o *proiecție a locuinței din ceruri a Domnului* pe pământ, menită să adăpostească proiecția divinului, numele Domnului și slava Sa. Desigur, Solomon înțelege că nu ar fi putut construi o casă pentru însuși Dumnezeu, căci poate oare „să locuiască Dumnezeu cu adevărat împreună cu omul pe pământ? Iată, cerurile și cerurile cerurilor nu-L pot

cuprinde; cu atât mai puțin această casă pe care am construit-o eu” (II *Paralipomena* 6, 18), iar dacă Dumnezeu nu poate locui cu adevărat în Templu, numele Său este un locuitor convenabil pentru a I se închina construcția.

Oricum, centrul lumii s-a reîntemeiat: „În Ierusalim, pe muntele Moria, unde El arătase tatălui său David, în locul pregătit de David în aria lui Ornan, iebusitul” (II *Paralipomena* 3, 1), iar poporul ales are către ce-și îndrepta rugăciunile și privirile, chiar în robie fiind „dacă vor face rugăciuni Domnului, cu privirile întoarse către cetatea pe care Tu ai ales-o și spre casa pe care eu am construit-o Numelui Tău, ascultă din cer rugăciunile și cererile lor și fă-le drepte” (I *Regi* 8, 44); templul este astfel o întruchipare a dumnezeirii, dar și *un loc în care comunicarea cu cerurile este posibilă*, el este un amplificator al rugilor care pătrund prin porțile cerurilor, aici deschise, la Domnul.

La inaugurarea și sfințirea Templului a avut loc o mare adunare a poporului. Așezat înaintea Altarului cu mâinile ridicate spre Cer, regele Solomon a rostit o rugăciune care sintetizează principalele idei și semnificații întruchipate în acest edificiu: „Dar ce! Va locui cu adevărat Dumnezeu pe pământ? Nu, pentru că nici cerurile nu-L pot cuprinde. Ca atare, Templul va fi casa în care va locui numele Domnului, unde se vor găsi Tablele Legii și legământul făcut cu Moise, unde poporul Său va putea să-I arate respectul și cinstirea cuvenite, unde Dumnezeu va putea să asculte cererile fiilor lui Israel”. Rugăciunea subliniază caracterul deschis, neexclusivist al Templului. Solomon cere ca străinul care vine de departe să fie primit, ascultat și lăsat să se roage în Casa Domnului.

Finalul rugăciunii de consacrare pe care Solomon o ține este apoteotic: „Acum, Doamne Dumnezeule, scoală-Te, vino la locul Tău de odihnă, Tu și chivotul măreției Tale” (II *Paralipomena* 2, 41) și cu efect imediat „s-a coborât din ceruri foc/.../ și slava Domnului a umplut Casa” (II *Paralipomena* 7, 1). Luarea în posesie este deplină și aproape orgolioasă dacă ne gândim că ea se soldează cu alungarea preoților din Templu „căci slava Domnului umplea casa Domnului” (II *Paralipomena* 7, 2). Mai mult, după șapte zile se petrece sfințirea altarului, dată la care Domnul i se arată direct lui Solomon, confirmându-i rugăciunea, iar acesta se arată mulțumit pentru

că a terminat și casa Domnului și casa regelui, o dublă victorie a edificării pentru un popor trăitor încă în corturi. Apoteoza pare deplină, cu toate acestea o întrebare neliniștitoare plutește: „și cât de înaltă este casa aceasta, oricine va trece pe lângă ea va rămâne uimit și va zice: Pentru ce a făcut Domnul așa țării și casei acestora?” (II *Paralipomena* 7, 2). Poate pentru că nu s-au văzut deschiderile acestui spațiu sacru spre absolutul revelat în trupul – Biserică – al Mântuitorului, al Fiului lui Dumnezeu întrupat pentru ca fiecare în parte să fie Biserică.

Spațiul sacru absolut. Dacă gândim lumea ca pe o succesiune logică între început și finalitate (gr. A-Ω; ebr. א-ת), omul se dezvăluie a fi, în sensul celor afirmate până acum, punctul maximei acumulări (Ω/ת) – dincolo de care, morfologic, nu mai poate fi nimic în plus – în timp ce *rațiunea modelatoare* (gr. λογος; ebr. רכד) a Creatorului se arată a fi în „frunte” (A/א). „Transcendentul” se redefineste astfel sub picioarele noastre¹⁸, ca fiind parcursul încă necunoscut care se cere a fi străbătut de către om într-o ascensiune permanentă către realizarea plenitudinii ontologice, „imanentul” dezvăluindu-se a fi, în consecință, tot ceea ce rămâne săvârșit în urma sa. Observăm că omul se situează astfel ca interfașă între *realitatea atemporală* și cea *temporală*, realizând *în sine, prin sine*¹⁹, puntea relației dialogice Dumnezeu-Creație, tot omul fiind astfel *pontifex*. El epuizează astfel, prin împlinirea finalității rațiunii sale de a fi, termenii dihotomiei²⁰ *transcendent-imanent*. Θεωρια²¹ și πραξις devin una în co-ființare.

Fiind atât cauză cât și efect al Creației, omul este înzestrat cu deplina capacitate de a edifica în sine spațio-temporalitatea paradisiacă și, impropiindu-și în mod conștient Creatorul, de a deveni *loc* de manifestare al acestuia. Omul care și-a împlinit potențialul său (cel cu care a intrat în lume), circumscrie nu numai spațiul sacru ci și ideea de sacralitate, devenind

¹⁸ Cf. *Ieșire* 3, 5.

¹⁹ Prin intermediul sinelui, al conștiinței sale existențiale, și nu de unul singur, întrucât poziția omului în calitate de cauză secundă a Creației – Dumnezeu-Creatorul fiind cauza primă – îl arată pe acesta orientat în mod necesar teleologic.

²⁰ Dihotomia presupune o stare anterioară de unitate.

²¹ Cf. *Facere* 3, 8 – termenul ebraic מתחלה permite această lectură.

în acest mod sălaş al sfinţeniei – קדש הקדשים, şi păstrător al Învăţăturii vii (תורה).

Cu privire la spaţiul sacru, ceea ce constituie ambientul paradisiac din *Cartea Facerii* (cap. 2), este de fapt o metaforă-*anamneză*, cu rol pedagogic, a sfârşitului. Starea paradisiacă (sau nu) a Grădinii din Eden este în fapt determinată de modul în care nivelul personal de *conştiinţă*²² – condiţionat de realizarea *conştiinţei* a întregului parcurs existenţial de la א la א, ת ceea ce este sinonim cu *mântuirea* – descriează realitatea imediată a acesteia.

Sfinţii²³ sunt oamenii cunoscuţi sau neştiuţi, care au realizat plenar finalitatea lumii încheind-o, trăind astfel aici şi acum sfinţenia stării paradisiace, şi dobândind prin aceasta, anticipativ, percepţia fiinţei proprii în relaţie cu fiinţa Creatorului – izvorul sfinţeniei – în ceea ce se numeşte în mod convenţional veşnicie²⁴ – lume (cf. ebr. עולם).

Sinteza tipurilor eclesiale ale Vechiului Testament. În cadrul precizărilor terminologice, am amintit despre Eden sau Paradis şi despre valoarea sa tipică pentru Biserica creştină. Nu am dezvoltat această temă deoarece ea nu are suficientă relevanţă decât într-un demers eshatologic suficient articulat, ori noi nu ne-am propus aceasta. Dezbaterea noastră a fost mai mult analitică, iar rezultatele afirmate sunt rodul cursului de Arheologie biblică susţinut de noi în cadrul programului masteral de la Centrul de studii iudaice „Goren-Goldstein”, Universitatea Bucureşti, unde am seminarizat această temă şi un aport deosebit în sistematizare a avut domnul masterand Godeanu N., căruia îi mulţumesc.

Ceea ce trebuie să fixăm ca prim element al sintezei este faptul că spaţiul sacru este un areal al zidirii, al trecerii, este un spaţiu al transcenderii. Imaginea scărilor lui Iacov este sugestivă în acest sens. Conţinutul doxologic al descrierii ne duce la aspectul doxo-revelaţional kalokagatic al creaţiei.

²² *Conştiinţa* şi *conştiinţa* în înţelesul binomului mistic ebraic בינה - חכמה.

²³ *Sfinţenia* (gr. αγιότης; ebr. קדש) indică prin caracterul său împlinirea *chipului* lumii prin toate raţiunile sale, dezvăluindu-se a fi chiar *capătul* (gr. τέλος; ebr. קץ) acestei împliniri, punctul său terminus, dincolo de care este doar Dumnezeu Viu.

²⁴ În acelaşi timp atât *stare* cât şi *loc*, definind limitarea spaţio-temporală a prezentului continuu în realitatea „veacului ce va să fie” - העולם הבא.

În cadrul acestuia, fiecare ipostas participă la un proces de unire nupțială (apofatică) cu Creatorul său.

Al doilea element este susținut de faptul că unirea realizează spiritualizarea, pnevmatizarea structurilor creației, împărtășirea lor din sfințenia Creatorului. În chip conștient această sfințire se realizează în creație prin om, prin cel care cosmizează sau face ca totul să devină transparență eclesială.

Apar apoi, în exercițiul nostru de formă analitică, câteva caracteristici ale spațiului sacru iudaic: potențialitatea eclesială, sacră, a fiecărui lucru creat de Dumnezeu și omniprezența, non-panteistică, a Acestuia; spațiul sacru – potir al sfințeniei și copie a locașului veșnic, realitate susținută de manifestarea aproape „geloasă” a lui Dumnezeu la momentul sfințirii Templului, dar și de actul alungării zaraților din Templu realizat de Mântuitorul; casă a Numelui, casă a împărăției; casă unde dialogul cu cerul este posibil; loc care consfințește unirea noastră cu Divinitatea, hierogamia noastră.

Orî, în acest caz, apropierea de discursul eclesiologic paulin este evidentă: unirea creează unicitatea trupului, unirea dintre Hristos și Biserică, ca act matrimonial, este de asemeni vic, în forme voalate, în gândirea vechitestamentară; iar omul, cel care are potrivit afirmației Mântuitorului, împărăția cerurilor întru sine este persoana care afirmă faptic structura dia-logică a creației care astfel devine în integrum eclesiae.

Mutația profundă a discursului prefigurativ eclesiologic se realizează în Hristos, în Cel care recapitulează în Sine restaurator întreaga creație și-i oferă posibilitatea de a se circumscrie în telosul său eclesial prin harul Crucii Sale. Osea văzuse aceasta și de aceea nu vorbise despre Templu sau despre Ierusalim ca centru, ci despre Ierusalimul inimii noastre în care ascetic noi, chiar și cei din unirea conjugală, suntem deschiși restaurării ca mădulare vii ale trupului mistic al lui Hristos. Din această pricină trebuie să spunem timpului nostru că, prin persoana umană, el trebuie să se desfășoare ca un timp eclesial, ca un timp al mântuirii. Noi trebuie să umblăm prin creație ca prin Biserica Măririi lui Dumnezeu. Profetul Iezechiel ne sugerează aceasta atunci când ne vestește faptul că însăși Sfânta Sfințelor se revarsă sfințitor în lume prin cele patru râuri ce izvorăsc de sub ea. Când găsești aceste râuri, ai puterea vederii în taină a cerurilor deschise și forța instituirii tuturor ca topos sacru în care însuși Dumnezeu te așteaptă.

LOGOS-LOGHIA VECHIULUI TESTAMENT¹

Crearea lumii prin Logos. Nu se poate vorbi de un discurs explicit despre Logos în Pentateuh, dar trebuie să observăm că interpretările Pentateuhului din perspectivă tematic-cosmogonică pleacă, cel mai adesea, de la dimensiunea logică a ipostasurilor creației. Ar fi astfel ciudat să spunem că Pentateuhul prezintă o teologie absolut străină de revelarea Logosului în măsura în care tocmai în aceasta Sfinții Părinți găsesc un fundament al discursului teologic despre Logos.

În ceea ce privește referatul Facerii, trebuie să observăm că orice interpretare a lui într-o manieră mistică include un discurs despre Logos. Chiar și în mistica iudaică, cosmogonia capătă conotațiile unui discurs teologic despre Logos. Odată ce Filon a preluat conceptul stoic de Logos, orice discurs cosmogonic iudaic integrează acest concept. La nivelul creației lumii, Logosul se regăsește în mistica iudaică atât în cadrul conceptului de Rațiune, cât și în cel de Înțelepciune, care generează creația, cât și la nivelul cuvântului ca act de săvârșire al acestei opere.

Bineînțeles, în mistica iudaică integrarea conceptului de Logos într-un discurs cosmogonic se va face fără o afirmare a personalității Logosului. Teoriile cosmogonice cabalistice oscilează între a considera, în mod filonian, Logosul ca funcție a Persoanei Tatălui și a considera Logosul-Înțelepciune ca prim punct creat, exterior divinității, prin care se dezvoltă creația. Cabala afirmă astfel că: „punctul de plecare al itinerarului cosmogonic se numește Punct Suprem. El se află în Înțelepciunea divină, în Gândire: «Când Misterul tuturor misterelor a vrut să se manifeste, el a creat întâi un punct care a

¹ Studiu introductiv la volumul Pr. Nicolae NEAGA, *Hristos în Vechiul Testament*, Ed. Renașterea, Cluj-Napoca, 2007, pp. 7-33.

fost gândirea divină”². Considerând gândirea divină ca punct de plecare al creației, „iată etapele pe care ni le putem reprezenta bîzîndu-ne pe textul Facerii: de la gândire la suflu, de la suflu la cuvînt, de la cuvînt la lumină, de la lumină la aer, de la aer la apă, în sfîrșit de la apă la materia solidă”³. Conceptul de Logos este, așadar, uzitat în mod fragmentar și divizat în cosmogonia cabalistică. El apare uneori concretizat ca gândire, rațiune, iar alteori ca cuvînt propriu zis. Meritul cosmogoniei cabalistice fundamentate pe Pentateuh este acela de a ancora creația în Logos: „Cuvîntul *reșit*, începutul, desemnează înțelepciunea care a prezidat la crearea lumii, dar acest cuvînt semnifică și «verb». *Bereșit bara Elohim*, prin Verb a creat Dumnezeu cerurile și pămîntul. Verbul este numit *început* – afirmă Zoharul – căci el «era la începutul creației»”⁴.

Insuficiența cosmogoniilor iudaice este aceea care consideră ca punct generator al creației un element creat, fiindcă gândirea care e înțeleasă ca Punct Suprem este văzută ca prim element creat. Astfel, se ajunge la o tautologie a afirmării originii creației în creație. Această insuficiență a cosmogoniei mozaice provine din faptul că Rațiunea generatoare a creației nu este personalizată și implicit eternizată. Această insuficiență a unui sistem monopersonalist va fi depășită prin tripersonalismul religiei creștine. Astfel, într-o cosmogonie eminamente creștină, dacă Logosul este Persoană dumnezeiască veșnică, și creația își are originea în El, creația este astfel cauzată de Dumnezeu și nu de ea însăși.

Deși referatul *Facerii* nu prezintă o cosmogonie evident realizată prin Logos, deductibilitatea acestei realități, pornind de la acest referat ca premisă, este posibilă în virtutea exprimării realizării actelor creatoare prin cuvînt („A zis Dumnezeu să fie”). Creația se face, astfel, prin rostire. Iar această premisă scripturistică, coroborată cu exprimări cosmogonice de genul celei din *Ioan* 1, 3 („Toate prin El s-au făcut...”), permite dezvoltarea unui sistem cosmogonic în care creația să fie văzută ca operă a Tatălui săvârșită prin Logos. Această teorie a creării lumii prin Logos este exprimată de Sfîntul Grigore de Nazianz prin cuvintele: „Cuvîntul se îngroașă”. Această îngroșare

² Alexandru ȘAFRAN, *Cabala*, Ed. Univers Enciclopedic, București, 1994, p. 309.

³ *Ibidem*, p. 309.

⁴ *Ibidem*, pp. 310-311.

a Cuvântului este văzută ca o exteriorizare a persoanei sale, ca manifestare a alterității persoanei sale prin cuvânt rostit. Teofil al Antiohiei dezvoltă în această dimensiune cosmogonică teza Logosului *entiatetos* (imantent) care în creație devine Logos *prosforikos*. Această exteriorizare a Logosului într-un act creator se face fără vreo diminuare a Persoanei Sale. Exteriorizarea Cuvântului trebuie neapărat să aibă ca efect o plasticizare a sa *in nihilo*: „Căci Cuvântul lui Dumnezeu, după cum spune Filaret al Moscovei, nu este asemenea cuvintelor omenești care odată ce ies de pe buze, se sfârșesc și se risipesc în aer”⁵, ci trebuie să înțelegem că efectul nu epuizează și nu diminuează cauza, deci Logosul rămâne persoană divină deplină chiar dacă creația se face prin Sine.

Neepuizarea Persoanei Logosului în creație, deși aceasta poartă amprenta sa („Lumea e o lume de înțelesuri pentru că ea poartă pecetea Cuvântului lui Dumnezeu”⁶), este explicată de către Sfinții Părinți prin avansarea conceptului de *logoi* seminali sau paradigme divine. Logosul ca Persoană reprezintă caracteristica „ființei pentru altul” a divinității, deci este chipul sau modul de exprimare în exterior a Persoanei Tatălui.

El exprimă, așadar, rațiunea de a fi a Tatălui și manifestă în exterior modul de a fi al divinității, de aceea, dacă se vorbește despre un plan paradigmatic în Dumnezeu de creare a lumii, trebuie să înțelegem că acest plan este exteriorizat prin Logos. Depășind insuficiența cosmogoniei mozaice privind crearea unei gândiri ca structură paradigmatică de creare a lumii în Dumnezeu, teologia bizantină afirmă: „Deoarece nimic nu se poate crea în Dumnezeu, gândurile sau ideile despre lume sunt expresii necreate ale vieții dumnezeiești care reprezintă potențialitatea nelimitată a libertății dumnezeiești”⁷.

Logosul, având ca principală funcție aceea de a revela, de a exterioriza rațiunea existenței divine, exteriorizează în actul creației aceste idei, dar nu

⁵ Vladimir LOSSKY, *Teologia Mistică a Bisericii de Răsărit*, trad. de pr. Vasile RĂDUCĂ, Ed. Bonifaciu, București, 1998, p. 94.

⁶ Pr. D. STĂNILĂ, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. 2, ed. a II-a, Ed. IBMBOR, București 1997, p. 51.

⁷ Pr. John MEYENDORFF, *Teologia Bizantină*, trad. de pr. Alexandru STAN, Ed. IBMBOR 1996, p. 176.

se identifică cu ele nici la nivel personal, nici la nivel ființial. „În gândirea Părinților greci, ideile divine au un caracter mai dinamic, intențional. Ele nu-și au locul în ființă, ci în ceea ce este după ființă, în energiile divine, căci ideile se identifică cu voința sau cu voințele (*telemata*) care determină modurile felurite după care ființele create participă la energiile creatoare”⁸. „Pentru aceea, paradoxal, făpturile sunt în Logosul cel Unul care este însă „*supraființial*” și mai presus de participare. Astfel, rațiunile (*logoi*), după Sfântul Maxim nu sunt identice cu ființa lui Dumnezeu, nici cu existența lucrurilor din lumea creată”⁹.

Așadar, paradigmele divine ale creației își au sediul în energiile divine, fiind expresia modului de existență al divinității. Ele sunt exteriorizate prin Logos, creația ca atare fiind un act de plasticizare a lor prin rostire. „Lucrurile ca plasticizări ale chipurilor rațiunilor divine sunt create prin cuvintele poruncitoare ale Logosului divin, care dă acestor chipuri plasticizate caracterul unor unități raționale gândite, proprii obiectivelor”¹⁰.

Creația lumii se face așadar prin Logos. Și dacă acest principiu teologic fundamental este voalat exprimat în Pentateuh, afirmația ioaneică: „la început era Cuvântul” – rezolvă tranșant obscura problemă a începuturilor. Logosul este obârșia existenței, este Rațiunea creației și a creaturilor¹¹.

Crearea omului după chipul Logosului. Creația, care este un act liber al voinței și nu o revărsare naturală ca iradierea energiilor divine, este lucrarea unui Dumnezeu personal, a Treimii care are o voință comună ce aparține firii și care lucrează potrivit deciziei gândirii Sale, acesta este ceea ce se numește „Sfatul cel veșnic și cu neputință de schimbat al lui Dumnezeu”¹². Creația este un act liber al voinței Sale și ea este singurul fundament al ființelor.

Orice creatură își are punctul său de contact cu dumnezeirea, totul este conținut în Logos. Logosul, Dumnezeu Cuvântul, care se prezintă ca un centru divin, focar din care pornesc razele creatoare, *logoi*-i particulari ai făpturilor, centru spre care tind, la rândul lor, ființele create, ca spre ținta

⁸ V. LOSSKY, *op. cit.*, p. 84.

⁹ Pr. J. MEYENDORFF, *op. cit.*, p. 177.

¹⁰ Pr. D. STĂNILAOE, *op. cit.*, p. 7.

¹¹ *Ibidem*, p. 9.

¹² V. LOSSKY, *op. cit.*, p. 125.

lor ultimă. Creată pentru a fi îndumnezeită, lumea este dinamică, tinzând către scopul ei ultim, de mai înainte hotărât în ideile-voințe. Acestea din urmă își au centrul în Cuvânt, înțelepciune ipostatică a Tatălui, care se manifestă în toate și care aduce toate în Duhul Sfânt la unirea cu Dumnezeu.

În Dumnezeu nu există nimic care să înceteze, nimic care să aibă un sfârșit. Cuvântul Său se naște, dar nu trece. El n-a creat pentru un timp oarecare, ci pentru veșnicie; El a adus făptura la ființă prin Cuvântul Său creator: „Căci tot ceea ce a fost creat de Dumnezeu în diversele naturi se reunește în om ca într-un creuzet, pentru a forma în el o desăvârșire fără pereche, ca o armonie compusă din felurite sunete”¹³.

Așadar omul a fost făcut cel din urmă, ca să fie introdus în univers ca un rege în palatul său „ca un profet și ca un preot”¹⁴. Lumea a fost făcută din nimic numai prin voința lui Dumnezeu, aceasta este originea ei. Ea a fost creată pentru a participa la plinătatea vieții dumnezeiești, aceasta fiindu-i vocația. Ea este chemată să săvârșească în libertate această unire, în acordul liber al voinței create cu voința necreată a lui Dumnezeu.

Un aspect important al cosmogoniei este crearea omului după chipul lui Dumnezeu. Dacă întregul referat al creației, cu evidentele implicații voalate ale unui discurs hristologic, devine profund logotic în lumina Noului Testament, interpretarea termenului de *chip* al lui Dumnezeu, în lumina teologiei pauline, capătă înțelesuri profund hristologice: „Pentru Sfântul Apostol Pavel, «Chip (*eikon*) al Dumnezeului Celui nevăzut» (*Coloseni* 1, 15) este Hristos. Iar omul este, precum vom vedea, chip al Chipului (*eikon eikonos*). Dar și termenul hristologic iohanic «cuvânt (*logos*) al lui Dumnezeu» are, după cum se cunoaște, un conținut apropiat, dacă nu identic ca semnificație cu termenul paulin de «Chip al Dumnezeului Celui nevăzut»”¹⁵.

Hristos reprezintă, așadar, Arhetipul și Thelosul existenței umane: „Sfântul Irineu de Lyon spune că «Hristos Cel istoric a fost Prototipul pe care L-a avut Dumnezeu în minte atunci când a creat primul om. Care avea să Se arate pe pământ. Făcătorul a văzut de mai înainte și l-a creat

¹³ *Ibidem*, p. 135.

¹⁴ *Ibidem*, p. 138.

¹⁵ Panayotis NELLAS, *Omul – animal îndumnezeit*, stud. introd. și trad., diac. Ioan I. Ică jr., Ed. Deisis, Sibiu, 1998, p. 65.

pe Adam potrivit cu acest Prototip viitor. Prin urmare, Adam a fost creat după Chipul Cuvântului Care avea să-și asume în timp, ca Hristos, firea omenească și să Se arate ca om desăvârșit pe pământ”¹⁶.

Trebuie să înțelegem, totuși, că omul nu își regăsește structura arhetipală a creației sale doar în umanitatea îndumnezeită a lui Hristos, ci în Însuși Logosul lui Dumnezeu, pentru că, în ultimă instanță, chiar și această umanitate este îndumnezeită de Logos după modelul conținut în Sine.

„Chipul lui Dumnezeu” din *Facere* 1, 26 nu este umanitatea îndumnezeită, ci aceasta este după „Chipul lui Dumnezeu”, Care este Logosul. Hristos este Arhetip al omului și model de desăvârșire al acestuia pentru că este identic cu Logosul. Întreaga creație este făcută prin plasticizarea rațiunilor divine de către Logos („totul este conținut în Logos, Cea de-a doua Persoană a Sfintei Treimi, care este primul principiu și țința ultimă a tuturor celor create”¹⁷). Astfel, „orice creatură își are punctul de contact cu Dumnezeu: aceasta este ideea, rațiunea sa, Logosul Său, Care este, în același timp, țința către care tinde. Ideile lucrurilor individuale sunt conținute în idei mai înalte și mai generale, precum sunt speciile în genuri”¹⁸.

Omul, ca element creat, nu-și poate regăsi obârșia decât tot în Logos: „În mod special, El este Prototipul omului care este, în sine, cuvintele ce-l exprimă pe el și toate cu care stă în legătură, ca unele ce vin, și ele, din Cuvântul Suprem. Cuvântul creator și susținător are în Sine cuvintele sau rațiunile tuturor, ale unora ca subiecte de cuvinte, ale altora ca și conținut al lor, deosebit de conținutul persoanelor subiecte ale cuvintelor, dar destinat să devină al lor”¹⁹.

Crearea omului după Chipul lui Dumnezeu se reflectă în însușirile acestuia. Astfel, dacă acest Chip al lui Dumnezeu este identificat cu Logosul, iar Logosul este gândit ca Persoană, este necesar ca și omul să fie persoană – subiect de comuniune: „Subiectul uman e rațiunea personală gânditoare, creată într-o corespondență cu lucrurile gândite de Logosul Dumnezeiesc

¹⁶ PS Irineu SLĂTINEANUL, *Iisus Hristos sau Logosul înomenit*, Ed. România creștină, Oradea, 1998, p. 6.

¹⁷ V. LOSSKY, *op. cit.*, p. 87.

¹⁸ *Ibidem*.

¹⁹ Pr. D. STĂNILOAE, *op. cit.*, p. 49.

dinainte de a le crea. Logosul nu creează numai niște subiecte gândite, ci și niște subiecte aduse la existență după Chipul Său, ca subiecte pe care să le gândească într-un dialog cu El²⁰. De asemenea, dacă Logosul este cugetat ca Persoană Care ipostaziază o Ființă, atunci și omul trebuie să respecte aceeași structură. De aceea, „omul este în același timp persoană și natură sau, mai exact, persoană care concretizează și revelează natura, pentru că el este Chip al Fiului, care reprezintă un ipostas personal distinct al Ființei Unice și indivizibile, comună Tatălui, Fiului și Sfântului Duh”²¹.

Omul se conformează Arhetipului său nu doar la nivelul structurii sale ontologice, ci și la nivelul ogîndirii esenței Sale (nu a reproducerii ei). Astfel, un om creat după chipul Rațiunii trebuie să fie cu necesitate rațional și chemat la părtășie în această Rațiune: „Din moment ce reprezintă un chip al atotînțelepciunii Creatorului, înțelepciunea (*sophia*) omului are puțința și datoria de a se ridica și ea la atotînțelepciune. Sfântul Atanasie cel Mare spune: «Dar, pentru ca ele nu doar să existe, ci să existe în Sine, a binevoit Dumnezeu ca Înțelepciunea Lui să Se pogoare la creaturi, ca să așeze o întipărire oarecare și o pecete a Chipului Lui în toate, pentru ca cele făcute să se arate înțelepte și vrednice de Dumnezeu. Așa cum cuvântul nostru este chip al Cuvântului care este Fiul lui Dumnezeu, așa și Înțelepciunea Lui, în care (înțelepciunea creată) având puțința de a cunoaște și a cugeta, ne facem primitori ai Înțelepciunii Creatoare. Omul este înțeles de Părinți în mod ontologic numai ca ființă teologică. Ontologia lui este ioaneică»”²².

Raționalitatea omului se regăsește atât la nivelul capacității sale de cugetare, cât și la nivelul potențialității sale de a fi o ființă cuvântătoare: „Ar fi corect să înțelegem că omul este rațional-cuvântător, pentru că a fost zidit după Chipul lui Hristos, care e Rațiunea-cuvântul ipostatic al Tatălui. Sfântul Atanasie cel Mare, care cercetează în special această temă, o formulează cu claritate: «După Însuși Chipul Său i-a făcut pe ei dându-le și puterea Cuvântului-Rațiunii Lui; ca având-o în ei ca un fel de umbră a Cuvântului-Rațiunii și făcându-se raționali, să poată rămâne în fericire»”²³.

²⁰ *Ibidem*, p. 8.

²¹ P. NELLAS, *op. cit.*, p. 70.

²² *Ibidem*, p. 76.

²³ *Ibidem*, p. 69.

Ca persoană creată după modelul Logosului, omul reprezintă un subiect de comuniune, care poate intra într-o relație dialogică cu Dumnezeu, iar ca persoană rațională, el poate conlucra cu Divinitatea: „În acest mod, putem înțelege că omul e creator (*demiourgos*) pentru că e Chipul Cuvântului-Rațiune creator prin excelență: «Și în această privință, omul este făcut chip al lui Dumnezeu, întrucât ca om conlucrează (*sinergoi*) la facerea omului (cf. Clement Alexandrinul)»²⁴. „Devine astfel limpede că esența omului nu se află în materia din care a fost creat, ci în Arhetipul (modelul) pe baza căruia a fost plăsmuit și spre care tinde. Așa cum adevărul icoanei se află în persoana zugrăvită pe ea, tot așa și adevărul omului se află în modelul lui”²⁵.

Ultima creată între făpturile lui Dumnezeu și totodată cea mai de seamă dintre ele este omul, cu care Dumnezeu încheie și încoronează întreaga creație. Prin natura și demnitatea sa, omul se deosebește de toate făpturile pământești, fiind însă legat de ele după cum este legat și de lumea curat spirituală. „Omul este o minune dacă privim mica picătură de sămânță din care derivă și care produce oase și carne întocmite după chip”²⁶.

Logosul sau Cuvântul însuși s-a făcut om pentru a schimba și a readuce la El neamul omenesc. Omul este așadar o ființă rațională, alcătuită din suflet și trup, este unirea și unitatea acestor două. Dumnezeu a chemat la viață și la înviere întreg ansamblul, adică pe om, nu doar o parte a lui. În cartea *Facerii* 1, 26: „Și a zis Dumnezeu: Să facem om după chipul și asemănarea Noastră”²⁷, folosirea unor imagini și simboluri pentru exprimarea acestui adevăr de credință este determinată de nevoia de exprimare și de înțelegere omenească. Omul posedă, prin însăși natura sa, rațiunea de a ajunge la adevăr. Numai Logosul, Rațiunea supremă, putea să-l protejeze pe om, reprezentantul Său cel mai calificat în mijlocul naturii. Contribuția Logosului se vedește mai ales în crearea rațiunii: „care luminează mintea și întemeiază judecata”²⁸, în timp ce Sfântul Duh înzestrează inima cu darul virtuților, precum și cu căldura iubirii divine. Rolul rațiunii sau al Logosului

²⁴ *Ibidem*, p. 69.

²⁵ *Ibidem*, p. 75.

²⁶ Pr. Ioan G. COMAN, „Elemente de antropologie”, în *ST*, 3/1968, p. 64.

²⁷ Pr. Dumitru RADU, *Îndrumări misionare*, Ed. IBMBOR, București, 1986, p. 179.

²⁸ Nichifor CRAINC, „Concepția noastră despre viață”, în *ST*, 3-4/1993, p. 35.

este impus de căutarea adevărului ideal: „Sămânța Logosului”²⁹, plantată sau înăscută întregului neam omenesc. Rațiunea înăscută tuturor oamenilor nu poate să nu afecteze activitatea și istoria umană. Acțiunea rațiunii în istorie o conduce pe aceasta spre Rațiunea supremă, spre Logosul Hristos, Fiul lui Dumnezeu, prin ceea ce s-ar putea numi o revelație universală fiindcă „toți acei care au trăit și trăiesc cu Logosul sunt creștini”³⁰.

Aceasta este perspectiva hristică a existenței, asupra căreia nu putem stăruî, dar care constituie miezul credinței creștine. Căci aceasta înseamnă a fi creștin, a crede că: „Cuvântul trup s-a făcut și noi am văzut slava”³¹, și că: „atât a iubit Dumnezeu lumea, că a trimis pe însuși Fiul Său, ca cei ce cred în El să nu piară, ci să aibă viață veșnică”³². Logosul lui Dumnezeu însuși s-a făcut obiectul rațiunii (al gândirii) și al mișcării ființei umane, punând-o total în acord cu rațiunea și cu mișcarea Sa divină plină de iubire și făcând-o să se miște în virtutea creației înseși.

Prin aceste înaintări, Dumnezeu iese din Sine Însuși prin lucrările Sale binefăcătoare nu numai în crearea lucrurilor, ci și a persoanelor, care sunt chipurile subiectului însuși al Logosului. Creștinii sunt „copiii adevărului”³³ pentru că viața lor este după adevăr. Adevărul care definește pe om participă deci simultan la rațiune și la Dumnezeu; la rațiune pentru că oamenii au fost creați de la început ca ființe raționale și capabile de inteligență, la Dumnezeu pentru că El este fundamentul rațiunii ca inteligență sau Rațiune veșnică. Prin această întrupare, Dumnezeu-Logosul intră ontologic în istorie, o cuprinde de la un capăt la altul și o conduce. Devenind om, „Logosul împărtășește viața”³⁴, suferința, dilemele, nădejtile și aspirațiile tuturor oamenilor.

Întruparea acestei Rațiuni în om i-a dat acestuia conștiința că el este solidar cu cosmosul în care el trebuie să realizeze deplinul echilibru ontologic și moral al ființei sale. Omul nu poate deveni stăpânul cosmosului

²⁹ Pr. I. COMAN, *art. cit.*, p. 70.

³⁰ *Ibidem*, p. 71.

³¹ Mircea VULCĂNESCU, *Logos și Eros*, Ed. Paideia, București 1991, p. 49.

³² *Ibidem*, p. 50.

³³ Pr. I. COMAN, *art. cit.*, p. 73.

³⁴ *Ibidem*, p. 74.

decât pătrunzându-l încet și laborios cu spiritul său. „Rațiunea însăși este identică, se contopește cu rațiunea obiectivă și universală, fiind și ea emanație a aceluiși «foc făurar»”³⁵.

Logosul e cel ce a provocat evoluția lumii prezidată de un Neo-Logos, care nu e altul decât Logosul total. Omul este iubit de Dumnezeu, participarea omului întreg la viață și chiar la viața veșnică fiind expresia acestei iubiri divine. Întruparea Logosului și activitatea acestuia în cadrul istoric și cosmic au făcut să coboare dragostea însăși în inimile oamenilor. „Omul «creștin» dă mărturie acestui adevăr prin propria sa viață”³⁶. Întruparea Logosului a creat realismul teandric și euharistic, prin întruparea sa în om. Logosul l-a ridicat pe om la o cinste covârșitoare. Dumnezeu l-a creat pe Adam nici nemuritor, nici muritor, ci capabil de ambele situații, înzestrat cu puterea de a voi și a putea toate, adică și binele și răul. De la Adam și până astăzi, nimeni n-a fost mântuit prin puterea naturii, ci prin Harul Sfântului Duh în credința numelui lui Iisus „pentru că n-a fost dat oamenilor de sub cer alt nume în care se cuvine să ne mântuim decât numele lui Iisus Hristos (*Fapte* 4, 12)”³⁷.

Arma decisivă a omului este libertatea sa. Omul are o libertate de voiață unică, nu atât ca ipostas unic, cât ca natură unică. Voința omului sau a firii umane nu poate deci deriva din firea sa divină. Omul-Dumnezeu conține în El pe fiecare individ. Fiecare om este virtual un adevărat frate al lui Iisus Hristos, un moment al creaturii participante la personalitatea universală sau simfonică a lui Iisus Hristos. Numai în Hristos și cu Hristos omul capătă personalitate. „Omul este în sine impersonal, fiecare om este un Hristos virtual”³⁸.

Firea umană e participarea la Logos, iar viața e o devenire spre Hristos în Hristos. Prin Logos s-a făcut mulțimea lucrurilor, Logosul e prin toate pentru că „cei care au Duhul lui Dumnezeu sunt conduși la Cuvânt,

³⁵ S. CIURILĂ, „Logos și Ethos”, în *ST*, 3-4/1970, p. 257.

³⁶ Pr. I. COMAN, *ari. cit.*, p. 74.

³⁷ *Idem*, *Și Cuvântul trup S-a făcut*, Ed. Mitropoliei Banatului și Timișoarei, Timișoara, 1993, p. 43.

³⁸ *Ibidem*, p. 43.

adică la Fiul, și Fiul îi ia și îi oferă Tatălui, și Tatăl le dă nestrîcătura³⁹. Consubstanțialitatea anterioară facerii lumii, deci eternă, dintre Logos, Dumnezeu și Sfântul Duh, rolul cosmologic în creația Universului și rolul soteriologic în mântuirea omului ni-L prezintă pe un Dumnezeu care se află acasă în acest cosmos.

Logosul a fost trimis de Dumnezeu oamenilor, așa cum un rege trimite pe fiul său, rege pentru oameni, spre a-i mântui prin convingere. Prin întrupare, „Logosul a recapitulat în El întreaga fire umană”⁴⁰. Așa cum primul Adam a fost născut din pământ de către Logosul lui Dumnezeu, se cuvenea ca acest Logos, recapitulând El Însuși pe Adam, să fie născut și El la fel cu Adam. „Cuvântul, la plinirea vremii, S-a făcut om, pentru a recapitula totul în Sine”⁴¹. Când Cuvântul asumă firea omenească, se stabilește comuniunea dintre Dumnezeu și omnire. Logosul L-a prezentat pe Dumnezeu oamenilor, ca aceștia să aibă spre ce progrese.

„Prezența lui Hristos în creație, prin puterea Duhului, este singurul mijloc prin care lumea a fost deschisă și prin care se poate deschide din nou către Dumnezeu”⁴². Omul este prețuit și înălțat, el este „Chipul lui Dumnezeu”⁴³, egal în cinste, drepturi și datorii cu toți semenii săi. Omul e menit să crească până la dimensiunile staturii lui Hristos; omul este o ființă socială, el nu poate trăi astfel izolat, ci în comunitatea celorlalți.

Încă de la început, adică de la facerea lumii, se observă împreună lucrarea Porumbelului divin și a Cuvântului, datorită căruia toate s-au zidit, lucrare care se continuă în veacul veacurilor. Din această perspectivă, se poate afirma că Logosul a imprimat creației caracterul de raționalitate, creând rațiunile lucrurilor, modele exemplare sau arhetipuri după care a zidit universul sensibil. Cuvântul a devenit ipostasul acestui trup, astfel încât natura umană și cea divină au primit un centru unic.

³⁹ PS Irineu POP-BISTRIȚEANUL, *Sfântul Irineu de Lyon*, Ed. Cartimpex, Cluj-Napoca, 1998, p. 48.

⁴⁰ *Ibidem*, p. 56.

⁴¹ *Ibidem*, p. 58.

⁴² Pr. Dumitru POPESCU, *Hristos – Biserică – Societate*, Ed. IBMBOR, București, 1998, p. 19.

⁴³ Pr. I. COMAN, „Actualitatea gândirii patristice”, în *ST*, 9-10/1975, p. 87.

Creația în sine (natura și omul) nu ne poate comunica viața veșnică a lui Dumnezeu, după ce noi am pierdut-o prin cădere. „De aceea S-a întrupat Dumnezeu ca om, pentru ca Însuși Dumnezeu, izvorul vieții veșnice, să ni se facă prin mijlocirea umană și prin natura legată de om, mijloc de comunicare al acestei vieți”⁴⁴. Cuvântul devenit trup n-a refăcut chipul și asemănarea, deoarece El Însuși a devenit ceea ce există deja după Chipul Său, gravând în profunzime asemănarea, făcându-l pe om, prin văzutul Cuvântului, asemenea Tatălui celui nevăzut. Altfel spus, primul Adam a fost creat după Chipul și Asemănarea lui Hristos, Noul Adam, El însuși „Chip văzut al Tatălui”.

Cosmosul și natura umană, intim legată de cosmos, sunt imprimate cu o raționalitate, „iar omul, creatură al lui Dumnezeu”⁴⁵ e dotat în plus cu o rațiune capabilă de cunoaștere conștientă a raționalității cosmosului și a propriei sale naturi. Acest fapt face posibil dialogul persoanelor umane cu Logosul divin din lumea lucrurilor create: „Ascunzându-Se pe Sine pentru noi în chip negrăit în rațiunile lucrurilor, se face cunoscut în chip proporțional prin fiecare din cele văzute”⁴⁶. Creația produce o ramificare a rațiunilor din unitatea lor în Logosul divin, iar mișcarea produce readunarea lor în această unitate. Logosul întrupat, Dumnezeu, se folosește nu numai de fapte, ci chiar de împrejurările concrete ale vieții: „El vorbește și lucrează continuu prin noi, prin care cheamă pe fiecare om la împlinirea datoriilor sale față de El și de semenii săi”⁴⁷, răspunzând la apelurile omului în fiecare clipă. Lucrurile și împrejurările acestea sunt tot atâtea gânduri (rațiuni) manifestate ale lui Dumnezeu, deci tot atâtea cuvinte plasticizate. Datorită acestei structuri raționale a creației, care este un reflex al Rațiunii divine manifestate în Persoana Logosului divin, Dumnezeu nu se confundă cu creația, nici nu se separă de creație, ci păstrează o relație internă cu întreg universul, cu toate lucrurile văzute și nevăzute, prin Duhul Sfânt.

Acest lucru ni se face evident prin actul unic, nereperabil al întrupării Logosului divin, care pune „un fundament nou și etern comuniunii pan-

⁴⁴ N. CRAINIC, *art. cit.*, p. 65.

⁴⁵ Ștefan BUCIUU, *Întrupare și unitate*, Ed. Libra, București, 1997, p. 37.

⁴⁶ *Ibidem*.

⁴⁷ *Ibidem*.

umane”⁴⁸, ca reflex al comuniunii treimice. Un pas mai departe l-a constituit afirmarea posibilității ca Dumnezeu-Cuvântul să poată fi și lucra în trupul omenesc ca parte a creației. Se descoperă, prin aceasta, conformitatea ce există între persoana umană și Logosul care se întrupează și se afirmă astfel: „Cuvântul Tatălui își pregătește El Însuși în Fecioara trupul ca templu și Și-l face propriu ca pe o unealtă, făcându-se cunoscut și locuind în el”⁴⁹.

Prin aceasta se confirmă menirea trupului de a deveni „casă”, „templu al lui Dumnezeu-Cuvântul”⁵⁰ și, în același timp, organ prin care Dumnezeu Cel întrupat vorbește și lucrează. Astfel, întruparea ne revelează că „structura rațională a creației nu poate fi înțeleasă fără Logosul ipostatic”⁵¹, adică cuvântul vieții, Cuvântul lui Dumnezeu care reorganizează lumea într-o nouă comuniune personală cu Creatorul.

Prin urmare, raționalitatea cosmosului se descoperă ca un fundament spiritual imprimat creației de Tatăl, prin Fiul, în Duhul Sfânt. Omul este chipul Fiului și ca atare este „după chipul Tatălui”⁵². Ca chip al Cuvântului lui Dumnezeu, omul subiect al lucrurilor sau împreună-subiect cu semenii săi, având răspunderea de a vedea în lucruri rațiunile divine ale lor, și prin ele, pe Logosul însuși ca subiect suprem al lor, are menirea de a dezvolta comuniunea cu semenii săi, ca împreună-subiecți ai lucrurilor, după chipul Logosului divin.

Omul este făcut după chipul lui Dumnezeu pentru că, având un suflet înrudit cu Dumnezeu din principiul de viață produs în om prin suflarea lui Dumnezeu, tinde spre Dumnezeu și se află într-o relație vie cu Dumnezeu. Iar prin această relație de viață, omul menține neslăbită înrudirea sa cu Dumnezeu. Relația dintre om și Dumnezeu este posibilă datorită faptului că Dumnezeu l-a făcut pe om de la început înrudit cu Sine. Făcându-l după Chipul Său, Dumnezeu l-a pus pe om chiar de la început în relație conștientă și liberă cu Sine.

⁴⁸ *Ibidem*.

⁴⁹ PS Irineu SLĂTINEANUL, *op. cit.*, p. 9.

⁵⁰ Șt. BUCHIU, *op. cit.*, p. 19.

⁵¹ *Ibidem*.

⁵² Pr. D. RADU, *op. cit.*, p. 219.

Exprimările antropomorfe ale lui Moise despre lucrările dumnezeiești ne evidențiază în chip minunat deosebirea tipurilor de lucrări manifestate de Creator „căci descriind creația, marele prooroc observă că pe toate celelalte creaturi Dumnezeu le-a produs prin cuvânt”⁵³, iar pe om l-a făcut cu mâinile Sale. Omul a fost adus la existență în urma tuturor creaturilor pentru că el reprezintă o întregire a acestora și pentru că unește în sine lumea materială cu cea spirituală.

Putem concluziona, astfel, că numai actul divin al întrupării Logosului care ne unește cu Dumnezeu garantează mântuirea. „Ceea ce e făcut odinioară prin Cuvântul lui Dumnezeu continuă mereu să fie făcut prin același Cuvânt: «căci Cuvântul Tău, o Doamne, subzistă mereu în ceruri; pe de altă parte, Cuvântul lui Dumnezeu este totdeauna acțiune, prin Cuvântul Său se fac cerurile»”⁵⁴.

Prin urmare, lumea a existat dintotdeauna, deoarece bunătatea lui Dumnezeu a avut mereu trebuință de obiect. Așadar, creația omului după Chipul lui Dumnezeu care l-a plasmuit, s-a făcut dintru-nceput pentru ca El (Hristos) să poată cuprinde cândva Arhetipul. Întruparea Logosului care e „Chipul” sau „Icoana” desăvârșită și unică a „Tatălui” și astfel, omul, enipostaziat în Logos, să poată fi înălțat și el la „chip”, să se arate și el „icoană” sau „chip al lui Dumnezeu”. „Chipul lui Dumnezeu în om reprezintă un dar și în același timp un scop, o bogăție dar și un destin. Omul își găsește conținutul ontologic în Arhetip”⁵⁵.

Persoana divino-umană a lui Hristos ne arată cât se poate de evident că omul nu a fost creat pentru autonomie, ci pentru comunicarea cu Dumnezeu. În calitatea Sa de Dumnezeu adevărat și Om adevărat, El constituie inelul de legătură dintre cosmos și Treime, prin care Duhul se pogoară în lume, pentru ca lumea să se înalțe spre comuniune cu Tatăl ceresc.

Prin urmare, natura umană a lui Hristos este desăvârșită, însă ceea ce lucrează ca „persoană” în om, lucrează ca și „Cuvânt” în Hristos a cărui persoană este divină. Umanitatea însumată de aceasta din urmă are, astfel, o anume asumare cu cea a lui Adam înainte de păcat. Dar chenoza

⁵³ *Ibidem.*

⁵⁴ Al. ȘAFRAN, *op. cit.*, p. 31.

⁵⁵ P. NELLAS, *op. cit.*, p. 72.

Cuvântului este și o chenoză a acestei umanități paradisiace supuse, prin voința de răscumpărare a Mântuitorului, condițiilor obiective ale păcatului, condiții față de care nu trebuie să reacționeze prin voința liberă, ci prin suferință și dragoste.

Pe de altă parte, dacă voința Fiului este identică cu cea a Tatălui „voința umană, care devine voință a Cuvântului”⁴⁶ este voința Sa proprie, iar în această voință a Sa proprie rezidă întreaga taină a mântuirii noastre.

Putem conchide, deci, că orice antropologie își găsește rezolvarea în hristologie, cheia de înțelegere a conceptului de „Chip al lui Dumnezeu” după care este creat omul. Demersul hristologic soluționează orice încercare de explicare a originilor, finalităților și sensului existenței umane într-o dimensiune antropogenetic ioaneică.

Logosul în Didactico-poetice. Ca în cazul Pentateuhului sau al Cărților profetice, nici în cazul cărților didactico-poetice nu se poate vorbi despre un discurs coerent și unitar despre Logos. Termenul apare, totuși, cu o frecvență mult mai mare, iar în ceea ce privește semantica conceptelor fundamentale ale acestor cărți, se poate vorbi mult mai ușor de o ancorare a lor într-o dimensiune logotică. Folosit în unele pasaje, discursul despre Logos din aceste cărți pare să acorde un inedit caracter personal Logosului, căci despre cuvânt a spus dumnezeiescul David «În veci, Doamne, Cuvântul Tău rămâne în cer» (*Psalmi* 118, 89). Și iarăși «a trimis Cuvântul Lui și i-a vindecat» (*Psalmi* 107, 20). Însă, cuvântul care se rostește cu gura nu este trimis și nu rămâne în veci. Așadar, Cuvântul despre care vorbește psalmistul nu poate fi unul funcțional fenomenologic, impersonal, ci doar unul personal. Nu se poate dezvolta, pornind de la aceste texte, o teologie a unui Logos eminamente personal. Maniera discursivă a cărților didactico-poetice nu este cea a unui tratat teologic explicativ, în care teologia să fie expusă axiomatic, ci un discurs pedagogico-liric în care adevărul este exprimat mai degrabă ca aporemă interpretabilă.

⁴⁶ V. LOSSKY, *Introducere în Teologia Ortodoxă*, trad. de Lidia și Remus Rus, Ed. Enciclopedică, București, 1997, p. 152.

De aceea, considerăm nimerit să întreprindem o analiză a problemei Logosului în didactico-poetice, în aceeași manieră de deaccentuare a caracterului personalist al Logosului și de observare a dimensiunilor tipologic-logosice a acestor scrieri. La acest nivel discursiv regăsim, îndeosebi în Psalmi, o reiterare a discursului cosmologic al creației prin cuvânt postulat de către cartea *Facerii*. În didactico-poetice, Logosul e văzut ca un instrument prin care Dumnezeu creează (*Psalmi* 32, 6: „Prin Cuvântul Domnului s-au întărit cerurile și prin duhul gurii Lui toată puterea lor”).

Fără să reluăm întreaga cosmogonie a creației prin cuvânt (explicată în capitolul referitor la Logosul în Pentateuh), trebuie să observăm că, la nivelul cărților didactico-poetice, funcția instrumentală a Logosului în cosmogonie conferă posibilitatea unor nuanțări ale viziunii despre Logos. Dacă am vorbit despre creația lumii prin Logos, am arătat că lumea apare ca expresie a plasticizării Logosului-Rățiune și trebuie să arătăm că, în cărțile didactico-poetice, această Rățiune capătă însușirile Înțelepciunii. (*Psalmi* 103, 4: „toate cu Înțelepciune le-ai făcut”).

Aparent, pare a fi vorba de o transpoziție terminologică (Logos-Înțelepciune), dar, dacă observăm că ideea de Înțelepciune devine un postulat al explicațiilor existențiale în cărțile didactice, înțelegem că identitatea Logos-Înțelepciune realizată în Psalmi la nivelul cosmogoniei conferă nuanțe noi discursului despre Logos. Rățiunea creatoare și susținătoare a existenței din Pentateuh capătă, în didactico-poetice însușirea de înțelepciune axiomatică. Dacă în Pentateuh, Rățiunea este temeiul existenței create, didactico-poeticele relevă faptul că Logosul-Înțelepciune este ipoteza existențială inexorabilă și, de aceea, dezvoltă pe această filieră un discurs despre morală ca expresie a raționalității, cunoaștere ca participare la Înțelepciune, sau identitate între Logos-Înțelepciune și Lege.

Dacă vorbim despre o relație între Logos și morală (cărțile didactice având o funcție moralizatoare evidentă), trebuie să observăm că această relație a fost stabilită chiar în cadre nescripturistice de către promotorul conceptului de Logos: „Etica lui Heraclit, deși restrânsă, este expresia practică a acelui Logos, care se rostește pe sine însuși”. Suflul la Heraclit este expresia Logosului ca rățiune existențială, de aceea, modul ei de ființare (morală) trebuie să aibă o structură arhetipală logică: „Logosul moral

descinde, deci, din Logosul universal; legea omenească se nutrește din Legea cosmică”⁵⁷. Stabilind postulatul logic al moralității cărților didactico-poetice, părintele Nicolae Neaga conchide că, la nivelul acestora, „Cuvântul lui Dumnezeu este legea morală revelată”⁵⁸. Bineînțeles, nu este vorba despre o identificare a Persoanei cu o ierarhie valorică, ci doar de o recunoaștere a participației acestei ierarhii la Persoană în cărțile didactice ale Vechiului Testament.

Origen stabilește o legătură indisolubilă între Logosul-Înțelepciune și înțelegere ca posibilitate a umanului de a accede la sensul teleologic al creației, pornind de la cărțile didactice veterotestamentare. Astfel, pentru el, „Înțelepciunea este Cuvântul lui Dumnezeu prin aceea că deschide tuturor celorlalte ființe, adică întregii creaturi, puterea de înțelegere a tainelor și necunoscutelor, cuprinse toate în Înțelepciunea lui Dumnezeu; de aceea e și numit Fiul-Cuvânt, iar la rândul Lui, Acesta e ca un tâlmăc al tainelor minții”⁵⁹. „Iar întrucât Înțelepciunea reproduce în Ea Însăși ceea ce vrea să descopere altora, pentru ca de acum încolo să cunoască și să înțeleagă pe Dumnezeu, Ea poate fi numită cu adevărat «chipul ființei lui Dumnezeu»”⁶⁰.

La nivel gnoseologic, existența Logosului e dovedită și în mod negativ în cărțile didactico-poetice prin accentuarea incapacității omului de cunoaștere a sensului existenței datorată nerelevării Logosului-Rațiune. Cartea Iov, reprezintă, în ansamblu, o elegie existențială menită să releve sensul suferinței și implicit, al existenței. Epilogul cărții reprezintă o descoperire a incapacității umanului de înțelegere a existenței datorată necunoașterii (ca dovadă a acestei necunoașteri, Dumnezeu îi prezintă lui Iov elemente ale creaturii care-i sunt străine: leviatanul etc.). Dar, dacă vorbim despre o necunoaștere a sensului existenței și facem apel la teoriile gnoseologice ale lui D. D. Roșca privind incapacitatea cunoașterii lumii create, înțelegem, prin opoziție, că înțelepciunea nu vine din cunoașterea lumii (discursul

⁵⁷ S. CHIRILĂ, *art. cit.*, p. 254.

⁵⁸ Pr. N. NEAGA, *Hristos în Vechiul Testament*, Sibiu, 1944, p. 68.

⁵⁹ ORIGEN, *Despre principii*, în *PSB* 8, trad. de Pr. Teodor BODOGAE, Pr. Constantin GALERIU, studiu introd. și note de Pr. T. BODOGAE, Ed. IBMROR, București, 1982, p. 57.

⁶⁰ *Ibidem*, p. 62.

despre leviatan reprezentând doar un pretext de demonstrare a incapacității gnoselogice), ci din cunoașterea Rațiunii, a Logosului.

Dumnezeu îi spune lui Iov că el nu poate înțelege lumea pentru că nu o cunoaște nici pe ea, și nici Rațiunea care îi dă sens. Astfel, Dumnezeu îi relevă indirect lui Iov existența Logosului Personal, a cărui nerelevare explicit personală în Vechiul Testament induce incapacitatea rațiunii umane de cunoaștere. Dumnezeu îi spune lui Iov că înțelepciunea trebuie să vină dintr-o participație a rațiunii umane la Rațiunea divină. Am putea considera cartea Iov drept un pasaj revelațional inedit în care nu Fiul descoperă existența Tatălui, ci Tatăl descoperă existența Logosului său.

Printr-o dialectică destul de interesantă, pornind de la un text din *Înțelepciunea lui Solomon* 7, 25 referitor la Înțelepciunea lui Dumnezeu: „Ea e suflatul puterii lui Dumnezeu, ea e curată revărsare a slavei Celui Atotputernic în strălucirea luminii Lui celei veșnice și oglinda fără pată a lucrării lui Dumnezeu și chipul bunătății Sale”, Origen deduce caracterul personal al acestei Înțelepciuni. „Într-adevăr, Înțelepciune este strălucirea luminii Lui (Dumnezeu) nu numai în calitatea ei de a fi lumină, ci și întrucât ea e lumina veșnică; în modul acesta, Înțelepciunea e în același timp și strălucirea veșnică, și strălucirea veșniciei”⁶¹. „Totuși, nimeni să nu creadă că am vorbi despre cineva care nu ar fi de sine stătător, atunci când îl numim Înțelepciunea lui Dumnezeu. Așadar, trebuie să credem că Înțelepciunea s-a născut înainte de orice început în orice chip ar putea fi concepută aceasta. În această ființă de sine stătătoare a Înțelepciunii se cuprindeau virtual toate faptele și toate tiparele creațiilor viitoare, fie că avem în vedere ființele primare, fie realitățile secundare”⁶².

Origen nuanțează, așadar, pornind de la acest citat, discursul cosmogonic, plasând în Înțelepciunea lui Dumnezeu din didactico-poetice, rațiunile seminale, personalizând în același timp această Înțelepciune. Acest citat este folosit ca fundament al consubstanțialității Logosului cu Tatăl și de către Sfântul Ioan Damaschinul, care, interpretându-l, spune: „Logosul se numește din cauză că S-a născut din Tatăl fără împreunare și în chip

⁶¹ *Ibidem*, p. 67.

⁶² *Ibidem*, p. 56.

imposibil, în afară de timp, nestricăcios și nedespărțit”⁶³. Se poate vorbi despre o anumită hristologie intrinsecă unui discurs triadologic metaforic specific cârților didactice.

Cârțile poetice sunt scrise, și ele, într-o tipologie hristologică, îndeosebi dacă interpretarea *Cântării Cântărilor* va fi făcută într-o manieră alegorică patristică. Astfel, „Origen apreciază că opera lui Solomon «Cântarea cântărilor» e un epitalam, sau o piesă de teatru, după moda antică, cu mai multe personaje ale căror roluri comentatorul le interpretează alegoric: «mirele» – Solomon; «paznicul» Îl simbolizează pe Logosul Hristos, «Domnul păcii»; mireasa simbolizează când sufletul omenesc, când Biserica, când pe amândouă laolaltă; fetele din Ierusalim sunt sufletele care așteaptă la ușa miresei sosirea mirelui”⁶⁴.

Interpretarea alegorico-hristologică a *Cântării Cântărilor* devine o constantă a întregii literaturi exegetice patristice (a se vedea și Sfântul Grigorie de Nyssa, *Comentariul la Cântarea Cântărilor*). Întreaga lirică erotică a acestei cărți stă sub spectrul relevării erosului divin, manifestat prin lucrarea Cuvântului. „Logosul – Cuvântul – Hristos - Mirele, personajul principal, a Cărui prezență spirituală sau venire așteptată de mireasă conduce întreaga mișcare a acestui neasemuit imn al dragostei duhovnicești, este «Unsul» prin excelență, «Hristosul», adică Acela Care răspândește cea mai prețioasă mireasmă: «Miresmele Tale-s balsam mirositor, mir vărsat este numele Tău: de aceea fecioarele Te iubesc» (*Cântarea Cântărilor* 1, 2)”⁶⁵.

Dacă nu se poate găsi în *Cântarea Cântărilor* o rațiune sau o motivație suficientă pentru exegeza ontologică care să-L identifice pe Mire cu Fiul lui Dumnezeu, demonstrând consubstanțialitatea Lor (exegeză posibilă, mai degrabă, la nivelul psalmilor mesianici; exemplu: „Zis-a Domnul, Domnului Meu” sau „Fiul Meu ești Tu, Eu astăzi Te-am născut”), *Cântarea Cântărilor* relevă funcția dialogică a persoanei Logosului. Această poezie erotică a Vechiului Testament poartă numele de *Cântarea Cântărilor* nu

⁶³ SFÂNTUL IOAN DAMASCHINUL, *Dogmatica*, trad., introd. și note de pr. Dumitru FECIORU, Ed. IBMBOR, București, 2005, p. 27.

⁶⁴ Pr. I. COMAN, „Origen despre Logos, Biserica și suflet în comentariul său la *Cântarea Cântărilor*”, în *ST*, 3-4/1973, p. 165.

⁶⁵ *Ibidem*, p. 165.

doar pentru că reprezintă capodopera poeziei ebraice, ci și pentru că ea ni-l descoperă pe Fiul lui Dumnezeu în cea mai proprie funcție a Sa, aceea de revelator, de cuvântător prin excelență. Logosul din *Cântarea Cântărilor* e văzut în aceeași dimensiune a exteriorizării Sale prin rostire, specifică întregului Vechi Testament. Crearea lumii e făcută prin Cuvânt-rostire în Cartea *Facerii*, re-crearea mesianică soteriologică e văzută tot ca un act de rostire (exteriorizare specifică Logosului) în cărțile profetice, iar în *Cântarea Cântărilor* câștigarea Bisericii (relaționare cu natura restaurată) e plasată în dimensiunea cuceririi erotice făcute tot prin Cuvânt-rostire.

Mirele, în Pentateuh, rostește pentru a crea, în Profeți rostește pentru a recrea, iar în didactico-poetice, într-o temporalitate eclesială, rostește pentru a converti soteriologic Biserica (sufletul). Dacă în Pentateuh și Profeți, funcția dialogică a Logosului e plasată într-o dimensiune macro socială, *Cântarea Cântărilor* relevă valențele potențialității restrictiv dialogice ale Persoanei Logosului. În această carte, comunicarea iese din sfera unui dinamism indefinit macrocosmic, căpătând valențele unei apropieri personale conferite de rostirea față către față. Dialogicul *Cântării Cântărilor* capătă conotațiile unei comuniuni cu relevanță la nivel personal pentru fiecare suflet-mireasă. Această comuniune dintre Mire și mireasă are valențele mistice ale exacerbării dialogului omului cu divinitatea prin faptul că Mirele, Cântărețul prin excelență este rostitor, adică Logos, expresie a Rațiunii divine. Logosul, „Cuvântul lui Dumnezeu exprimă gândirea Lui. Logosul implică, astfel, și ideea de gândire sau de rațiune. În același timp, cei ce vorbesc sunt persoane – persoane care comunică. Logosul include, deci, și ideea de comuniune, de dialog viu”⁶⁶. Un dialog viu, care să fie considerat dialogul prin excelență (adică *Cântarea Cântărilor*), nu poate fi realizat decât prin (și de către) un Logos viu, Persoană prin excelență. Așadar, o exegeză mistico-alegorică a *Cântării Cântărilor*, trebuie să inducă ideea că Mirele, chiar dacă nu în mod necesar consubstanțial cu Tatăl, este Logos prin excelență, iar dialogul cu acest Logos, care nu poate fi decât al Tatălui, reprezintă fundamentul existenței umanității: „Membrii Bisericii nu fac nimic fără Logos. Biserica e frumoasă și-și păstrează frumusețea numai

⁶⁶ S. CHIRILĂ, *art. cit.*, p. 263.

unită cu cuvântul lui Dumnezeu. De aceea, ea e îndemnată de Mire să fie parte aproape de El, să nu se îndepărteze de El⁶⁷.

Deși *Cântarea Cântărilor* e considerată lirica prin excelență a Vechiului Testament, i se poate atribui și o dimensiune didactică, intrucât mireasa este supusă unui proces pedagogic de căutare. Dimensiunea didactică a acestei cărți devine evidentă la nivelul uzanței tipologiilor. Sufletul – mireasă se dezvoltă, într-un cadru paradigmatic eclesial. „Casa vinului” din capitolul 5 devine dimensiune mistic-eclesială, care valorizează pedagogic Cuvântul, integrând între mijloacele sale pedagogice atât cuvântul ca expresie a Legii celei Vechi, cât și ca expresie euharistică a Legământului Nou: „Sufletul învață să cunoască în această casă – Biserica Dumnezeului Celui viu, cămările vinului și nu numai nou, ci și vechi și dulce, care e învățătura Legii și a Profeților și prin care el va primi la sine pe Dumnezeu-Logosul, Care la început era la Dumnezeu (*Ioan* 1, 1), Logos care nu e permanent cu sufletul, intrucât uneori îl părăsește, ca acesta să-L dorească și mai mult”⁶⁸. Așadar, în *Cântarea Cântărilor*, atât cucerirea erotică se produce prin Logos, cât și pedagogia la care e supus sufletul uman, iar dacă vorbim despre o pedagogie, trebuie să înțelegem că aceasta nu se produce doar prin rostire, ci și prin prezentarea unor tipologii ale Logosului. Astfel, tipologia euharistică din *Cântarea Cântărilor* capitolul 5 (a se vedea comentariul Sfântului Grigore de Nyssa) poate fi regăsită și în celelalte scrieri didactice, de exemplu în *Proverbe* 9, 5, unde ospățul comuniunii dialogice e văzut tot într-o dimensiune euharistică: „Veniți și mâncați din pâinea Mea și beți vinul pe care l-am pregătit.”

În genere, se poate spune că toate cărțile didactice ale Vechiului Testament sunt un elogiu adus rațiunii și înțelepciunii. O lectură atentă a *Ecclesiastului* poate releva faptul că rațiunea umană nu e elogiată în ea însăși. Primele trei capitole din *Ecclesiast* reprezintă un excurs de apreciere a rațiunii umane independente, iar acest excurs stă sub spectrul lipsei de sens a existenței (al deșertăciunii), leit-motivul primelor trei capitole. Următoarele șapte capitole ale *Ecclesiastului* reprezintă un excurs de apreciere a rațiunii-expresie, a Rațiunii-Logos. Odată stabilit acest raport de dependență, leit-motivul se

⁶⁷ Pr. I. COMAN, *Origen...*, p. 168.

⁶⁸ *Ibidem*, p. 172.

schimbă, realitățile devin pozitive și bune datorită relației lor paradigmatică cu Rațiunea divină, de aceea rațiunea denigrată în primele trei capitole devine apreciată ca expresie a Rațiunii divine. Așadar, elogiul rațiunii din cărțile didactice nu este un elogiu al rațiunii umane ci, în ultimă instanță un elogiu al Logosului.

În concluzie, putem afirma că întreg corpusul cărților didactico-poetice ale Vechiului Testament reprezintă o Dreaptă de revelare a Logosului, Care face ca Legea Veche să fie gradat, o scară revelațională, un „pedagog către Hristos” (*Galateni* 3, 23).

Logosul în Profeți. Expresie a atotștiinței divine, cu subtile conotații deterministe, izvorât dintr-o atemporalitate gnoseologică absolută a Divinității, dar susceptibil de predestinaționism, oscilând între clarviziune și supoziție logică, profetismul în general rămâne una dintre cele mai controversate teme subsidiare ale teologiei.

S-a încercat deseori o definiție a profetismului printr-o manieră de autonomizare a acestuia față de revelație. Într-o asemenea optică, profetismul capătă conotațiile unei simple speculații mai mult sau mai puțin logice. Un asemenea profetism ar putea fi fundamentat pe rațiune și ar putea fi redus la un simplu determinism material. Laplace avansează ideea că o cunoaștere exhaustivă a întregii realități existente într-un moment temporal dat, precum și a tuturor fenomenelor posibile care să schimbe această stare de fapt, coroborată cu o lege entropică a legăturii dintre cauză și efect, ar putea permite o prevedere exactă a stării realității în momentul imediat următor. O asemenea prevedere ar reprezenta nu o premoniție, ci o concluzie logică rațională.

Determinismul lui Laplace devine, însă, imposibil prin prisma cunoașterii mărginite a creației avansate de D. D. Roșca. Acest determinism de factură rațională care face profeția posibilă din punct de vedere logic se dovedește, însă, de-a dreptul perimată atunci când în creație se resimte influența unei forțe ieșite din comun. Niciun aspect al realității create nu poate permite o profeție a intervenției lui Dumnezeu în creație, pentru că Dumnezeu este exterior acesteia. Astfel spus, determinismul lui Laplace nu ar putea justifica niciodată o profeție mesianică, acesta fiind oricum

principalul aspect al profețiilor scripturistice. Trebuie, deci, să înțelegem că profețiile ies din sfera raționalului.

Se poate vorbi despre profeție ca despre un act rațional de manipulare a unei societăți și a viitorului acesteia. Profetul poate fi considerat un om care încearcă să inducă ascultătorilor săi o anumită mentalitate. El poate profeți pentru ca urmașii săi să viețuiască într-un mod tributar spuselor lui. Dependența dintre profeție și mentalitatea colectivă a unui popor este evidentă în cazul poporului evreu, care trăiește în așteptarea lui Mesia. Totuși, varietatea elementelor profețite de către prooroci, precum și diversitatea acestora (iudei și neiudei – Valaam) și extensiunea lor temporală îndelungată, dovedește că profețiile scripturistice nu sunt o operă de manipulare a nici unui autor.

Cauza profețiilor scripturistice nu trebuie, astfel, căutată în nicio raționalitate umană. Profeții Scripturii sunt definiți ca oameni care au vorbit despre timpuri care nu veniseră încă. Trebuie să observăm că timpul profețiilor mesianice este trecutul și nu viitorul. Profetul vorbește ca despre ceva ce a văzut că s-a întâmplat deja (*Isaia* 6, 53 și *Daniel* 12 etc.). Profeția mesianică nu este, așadar, o previziune ci, mai degrabă o relatare a unui fapt deja petrecut. Cum însă, cronologic, profetul este anterior lucrului „văzut” și descris, profeția sa nu se poate justifica decât printr-o suspendare temporară a temporalității sale (de exemplu, duminica Apocalipsei lui Ioan). Această suspendare a temporalității sale nu poate fi în nici un caz determinată de el însuși, de aceea cauza profeției trebuie căutată într-un act de revelație divină. Profetismul este un eveniment istoric și revelațional fundamental al existenței lui Israel, dar și al existenței celorlalte popoare. „Profetismul aduce în lume cuvintele pline de Duhul Sfânt și înfloritoare de har”⁶⁹ care sunt cuvintele lui Dumnezeu și mai puțin cuvintele omului. Când au vorbit despre Dumnezeu și lucrurile divine, profeții au fost mișcați de Duhul Sfânt care s-a folosit de ei ca de niște fluier.

Începutul profetismului se situează în capitolul 3 al cărții *Facerii*: „Dușmănie voi pune între tine și între femeie, între sămânța ta și sămânța ei; aceasta îți va zdrobi capul, iar tu îi vei înțepa călcăiul” (*Facere* 3, 15),

⁶⁹ Pr. Ioan CIHRIȚĂ, *Cartea Profetului Osea. Breviarum al gnozeologiei Vechiului Testament*, Ed. Limes, Cluj-Napoca, 1999, p. 19.

observând aici că protoevanghelia introduce în creație dimensiunea profetică a vorbirii divine. În cadrul profetismului, cel care vorbește este Creatorul Cel necreat. Pe lângă aceasta, trebuie remarcat faptul că profetul, ca mesager al voii divine, și-a conformat voința personală cu voința divină.

Transcendența învățăturilor prezentare oral sau ocular a făcut ca, în cele mai multe cazuri, actul profetic să producă o mutație fundamentală, mai întâi în persoana profetului și mai apoi, pe măsura asumării mesajului de către auditoriu, putem afirma că mesajul profetic este un mesaj al restaurării prin faptul că determină o ieșire din pământul păcătuirii și o intrare în pământul făgăduinței, al asemănării cu cel dintâi. Din această cauză, plasarea profetismului în suita actelor naturale este pur metodologică, el fiind eminamente supranatural pentru că este o „comunicare făcută omului prin Duhul Sfânt”⁷⁰.

Încadrarea profetismului în istoria creației, dincolo de aspectul metodologic enunțat, ne oferă posibilitatea înțelegerii sensului transcendent al evenimentului revelațional. Aceasta face ca profetismul să ocupe, la nivelul revelației vechi-testamentare, locul central, culmea maximă a apropierii umanului de divin. Profetismul ocupă locul central, este nucleul religios din care iradiază revelația transcendentă, având o unică semnificație, restaurarea agapică a creației. În acest sens, simbolul profeților este o formă plastică de exprimare a sensului transcendent al creației, iar rațiunea de a fi a profetismului este tocmai „extensiunea în istorie a Celui metaistoric în forme accesibile înțelegerii umane pentru ca aceasta să dobândească părtășia la fiindul Său extern”⁷¹.

Deci, în cadrul omenirii post-diluviene, există profetismul ca manifestare revelațională nu numai în sânul grupării descendente din Avraam, ci și în sânul celorlalte popoare unde se bucură de o prețuire deosebită. De aceea, putem afirma că începutul profetismului este anterior lui Moise, dar că numai odată cu chemarea sa la demnitatea de eliberator și legiuitor se dezvoltă profetismul autentic cu funcție tipică prefigurativă a Profetului Hristos. În acest sens, Amos scrie: „Domnul n-a făcut nimic fără să fi

⁷⁰ *Ibidem*, p. 18.

⁷¹ *Ibidem*, p. 19.

descoperit taina Sa profeților, slujitorii Săi⁷². În același timp, receptat din acest unghi analitic, profetismul oferă exegetului o panoplie completă a mentalității umanității și a mersului convergent sau divergent al acesteia spre plinirea vremii. Persoana Divină prin care se realizează acest act poate fi identificată dacă se iau în considerare și funcțiile didactice ale cărților profetice. Dacă se analizează întreaga iconomie a Divinității, se observă că funcția de didascăl, de revelator al Treimii și deci, de învățător al umanității, revine Logosului. Așadar, Logosul trebuie să fie Cel Care îi învață pe profeți, și implicit, Cel Care face profeția posibilă.

Numit în Noul Testament „Rabi” (Învățătorul), Logosul intrupat se descoperă și profeților ca Învățător, de aceea, este numit de aceștia „Învățătorul Neprihănirii” (*Avacum* 1, 5). Identitatea dintre „Învățătorul Neprihănirii” și Logos este evidentă: „Din comentariul qumranit la *Avacum* 1, 5 rezultă că Învățătorul Neprihănirii era înzestrat cu darul unei exegeze revelate a cuvintelor profeților. Și despre Mântuitorul ni se spune în Evanghelie că dădea o interpretare revelată a Vechiului Testament”⁷³. De asemenea, în aceeași tipologie lexicală, Mesia este identificat în *Isaia* 55, 10 cu „Semănătorul Cuvântului”: „Nu e cazul să se individualizeze sensul în persoana lui Mesia. Doar indirect, expresia «semănătorul cuvântului» poate încadra și pe Hristos»⁷⁴.

Într-adevăr, „semănător al cuvântului” poate fi orice învățător, dar Semănătorul prin excelență al Cuvântului nu poate fi decât Însuși Cuvântul. De asemenea, dacă se ia în considerare că Isaia identifică pe „semănătorul cuvântului” cu „robul Domnului” (Ebed Yahwe), titlu generic acordat de profeți Logosului intrupat, identitatea dintre aceștia ne apare ca evidentă. Putem spune că Logosul se descoperă profeților nu atât în calitatea Sa de Fiul al lui Dumnezeu (mult mai evidentă la nivelul psalmilor), cât în calitatea Sa de Cuvânt intrupat. Cuvântul intrupat vestit de către profeți Se manifestă, în viziunea acestora, ca Logos Care Se exteriorizează, Care rostește. Unul din aspectele fundamentale ale misiunii lui Mesia în viziune profetică este

⁷² *Ibidem*, p. 21.

⁷³ Iancu MOSCOVICI, „Persoana Mântuitorului în lumina manuscriselor de la Marea Moartă”, în *ST*, 3-4/1959, p. 144.

⁷⁴ Pr. N. NEAGA, *op. cit.*, p. 75.

acela de „vestitor”. Textul din *Isaia* 61, 1-2: „Duhul Domnului este peste Mine și M-a trimis să binevestesc... să vestesc...” ne relevă o dimensiune a mântuirii care se realizează într-o manieră logică.

Dacă în Pentateuh, creația e văzută ca un act făcut prin rostire, adică prin afirmarea alterității Personale a Logosului, prin ieșirea din sine a Lui, adică tot prin ieșirea din sine a Logosului, de aceea, activitatea lui Hristos reprezintă un act de re-creare a lumii. Iubirea ființei Divine se manifestă la nivelul Dumnezeirii prin nașterea din veșnicie a Fiului-Logos, iar la nivelul iconomiei, tot prin Logos și prin exteriorizarea acestuia în acte creatoare sau restauratoare: „Prin Logosul Divin s-au re-creat toate, înnoindu-se datorită iubirii divine. Kenoza îndumnezeitoare a urmat kenozei creatoare datorită aceleiași iubiri nesfârșite”⁷⁵. Se poate spune, astfel, că profeții, deși nu-L numesc explicit pe Mesia Logos, văd misiunea Sa ca un act specific Logosului.

În aceeași dimensiune a mesianității ca act de cuvântare restauratoare a Logosului, profetul Ieremia înțelege că, dacă mântuirea este un act săvârșit de către Logos, Cuvântătorul prin excelență, atunci și împrărierea acesteia trebuie să se facă la un nivel de excelență, de aceea, numește legământul încheiat de Mesia cu ucenicii Săi, legământ extraordinar înscris în inimile lor (*Ieremia* 31, 31-33). De asemenea, deducția poate fi și reversibilă. Dacă legământul lui Ieremia este legământul prin excelență înscris în inimile oamenilor, atunci și Cel Care încheie acest legământ trebuie să fie Cuvânt prin excelență.

Dimensiunea logică a profețiilor mesianice dovedește faptul că descoperitorul realităților viitoare în fața profeților este Însuși Logosul: „Ei stau față în față cu Persoana Care le adresează cuvintele și le anunță faptele Sale. Intră într-o relație directă cu El ca Persoană, dar încă nu ca Persoană întrupată, coborâtă ontologic în rândul oamenilor. Persoana Cuvântului rămâne încă deasupra oamenilor, deși Își face puternic simțită calitatea de Persoană și interesul pe care-l are pentru persoanele umane și relația Sa cu ele”⁷⁶.

Dacă Vechiul Testament este conceput ca „pedagog către Hristos” (*Galateni* 3, 23), trebuie să înțelegem că Logosul Se revelează în Vechiul Testament voalat și treptat: „Dumnezeu-Cuvântul Și-a făcut prezența și

⁷⁵ Pr. Alexandru Jorță, „Logos și Theosis”, în *ST*, 7-8/1975, p. 546.

⁷⁶ Pr. D. STĂNILĂ, *op. cit.*, p. 13.

acțiunea mai clare și mai eficiente în Vechiul Testament prin cuvinte directe șoptite în inimile proorocilor și prin fapte care se distingueau în chip mai vădit ca fapte ale Sale decât evenimentele și împrejurările naturale”⁷⁷.

Potrivit rolului de mijlocitori între Dumnezeu și poporul Său, toți profeții au fost chemați la misiunea lor de către Dumnezeu. Cu alte cuvinte, ei au perceput în chip tainic, vocea lui Dumnezeu. De aceea, profeții își încep cuvântările, de regulă, prin cuvintele: „Cuvântul Domnului a fost către mine”⁷⁸ (de exemplu, *Ieremia* 1, 2). În felul acesta, solia divină, asimilată personal era transmisă în chip obișnuit prin cuvântări.

Profeții au fost la început cuvântători: „Veniți să ne suim la muntele Domnului, la Casa Dumnezeului lui Iacob, și el ne va învăța căile sale, și vor merge pe cărările sale, căci din Sion va ieși Legea și Cuvântul Domnului din Ierusalim”⁷⁹. Dumnezeu a deschis omului urechi ca el să nu dea înapoi și să se împotrivescă (*Isaia* 50), ci să audă „toate câte a grăit Domnul și să le facă, și să le urmeze”⁸⁰ (*Ieșire* 24). Cuvântul lui Dumnezeu este legea morală revelată; el nu e supus trecerii, și nici cei atașați „cuvântului”.

La Profetul Iezechiel găsim o nuanțare pronunțată a Cuvântului prin expresia „Fiul omului”⁸¹. Această expresie este tipic adamitică (ebr. ben-ādām), desemnează îndecobște un membru al omenirii și are practic același înțeles cu cel de om. Profetul Iezechiel este numit de 93 de ori în cartea ce-l poartă numele „Fiul al Omului”⁸². Este vorba de un fel solemn de a spune „Om(ule)”. „Fiul este în Tatăl, așa cum frumusețea imaginii există în forma arhetip (...) Tatăl este în Fiul, așa cum frumusețea-arhetip sălășluiește în imaginea sa”⁸³.

⁷⁷ *Ibidem*, p. 13.

⁷⁸ Pr. Vladimir PRELIPEANU, Pr. N. NEAGA, Pr. Gheorghe BARNĂ și Pr. Mircea CIHALDA, *Studiul Vechiului Testament*, Manual pentru Facultățile de Teologie Ortodoxă, Ed. IBMBOR, București, 1955, p. 125.

⁷⁹ Pr. N. NEAGA, *op. cit.*, pp. 51-52.

⁸⁰ *Ibidem*, p. 64.

⁸¹ Dan SLUȘANSCHI, *Dicționarul enciclopedic al Bibliei*, Ed. Humanitas, București, 1998, p. 247.

⁸² *Ibidem*, p. 247.

⁸³ Pr. Nicolae OZOLIN, *Chipul lui Dumnezeu, Chipul omului*, trad. de Gabriela CIUBUC, Ed. Anastasia, București, 1998, p. 17.

Prin Cuvântul trimis lui Adam și descendenților săi prin Duhul Sfânt „care a grăit prin prooroci”, prin diverse teofanii și, în cele din urmă, prin întruparea Cuvântului, atunci când vremurile s-au împlinit și prin pogorârea Sfântului Duh la Cincizecime, cele două iconomii – a Cuvântului și a Sfântului Duh – nu numai că nu exclud vizibilitatea (și deci descriptibilitatea), ci dimpotrivă, mai ales în ceea ce privește Logosul, fac apel la aceasta ca element principal al Revelației: „Căci prin Fiul Care ni S-a arătat (prin întrupare), noi Îl cunoaștem pe Tatăl, cunoașterea Tatălui este manifestarea Fiului (...) Tatăl este invizibilul din Fiul, în timp ce Fiul este vizibilul din Tatăl”⁸⁴.

În condițiile date, trebuie să ne mulțumim cu o sintagmă apofatică și să spunem: „persoana semnifică ireductibilitatea omului la natura sa; «Ireductibilitatea» și nu «ceva ireductibil» sau «ceva care face omul ireductibil la natura sa»⁸⁵. Cuvântul l-a creat pe om după propriul chip și după propria asemănare, «după chipul» desemnând spiritul și libertatea, iar «după asemănarea» însemnând că omul este capabil să-l semene, prin virtuțile sale, lui Dumnezeu”⁸⁶. Același termen îi este aplicat apoi și lui Daniel (8, 17), părănd să aibă un înțeles identic cu cel din *Iezechiel*, însă apăruse deja cu un alt sens în *Daniel* 7, 13 unde se referă la un personaj ceresc (asemuit unui „om”).

„Fiul Omului” din *Daniel* 7, 13 a jucat un rol important în exegeză. Cuvântul lui Dumnezeu a luat firea omenească întreagă, adică trup și suflet căci în „Hristos era suflet omenesc, suflet complet, nu numai elementul irațional al sufletului, ci și cel rațional, care se numește minte”⁸⁷. Între Hristos și Cuvântul, Proorocul Isaia și Sfântul Apostol Pavel disting pe Hristos de Dumnezeu nu prin tăgăduirea unității lor, ci deosebind pe Cel ce sălășluiește de Cel în care sălășluiește (Cuvântul) prin înțelesul firilor. Așadar, „Cuvântul” adevărat, care iese dintr-o minte sănătoasă, este simplu și de un singur fel și grăiește totdeauna despre aceleași lucruri; dar „cuvântul” felurit și meșteșugit este foarte întortocheat și lucrat cu grijă, ia nenumărate

⁸⁴ *Ibidem*, p. 247.

⁸⁵ V. LOSSKY, *Teologia...*, p. 74.

⁸⁶ Pr. N. OZOLIN, *op. cit.*, p. 53.

⁸⁷ Pr. I. COMAN, *Și Cuvântul...*, p. 393.

forme și drumuri neobișnuite, schimbându-se după gustul ascultătorilor. „Cel ce ne-a acordat participarea la existență și viață ne-a dat și Logosul, ca unul care voia ca și noi să fim „logici” și să trăim bine”⁸⁸. Această revelație, începută fragmentar imediat după căderea în păcat devine totală prin intruparea Logosului în persoana istorică a Mântuitorului Iisus Hristos. Lumea semitică din secolul VII î.Hr. cunoaște figura unui Imn Primordial, conceput ca pentru un personaj regal. El era, pe de o parte, o schiță a trăsăturilor lui Dumnezeu, iar pe de altă parte, prototipul întregii omeniri. Istorisirile „sacerdotale” referitoare la Adam, Omul Primordial al tradiției biblice, se inspiră din această concepție (*Facere* 1, 27), iar profetul Iezechiel vede în Omul din Eden un personaj regesc și ceresc al cărui destin el îl proiectează asupra cerului principelui Tyrului (*Iezechiel* 28, 12).

Înțelesul colectiv al expresiei „Fiu al Omului” vine, astfel, în continuarea celui individual, Fiul Omului fiind totodată căpetenia, purtătorul de cuvânt și modelul Sfinților Celui Preaînalt. Ajungem astfel la ceea ce nu putem numi decât „*taina persoanei omenesti*”⁸⁹, taină pe care o discernem în virtutea relației neobișnuite și unice care există între persoana umană și Dumnezeu, Care a creat-o „*după chipul Său*”, aflat cu desăvârșire ireductibil și inalienabil în fiecare om. Tocmai pentru a ne face să presimțim și să înțelegem dorința din veci a lui Dumnezeu de a deveni Om, „harul înăscut a fost implicat chiar în actul creației omului”⁹⁰, de aici rezultând dimensiunea iconomică și potențialitatea asemănării omului cu Dumnezeu.

Dumnezeu a pus în inima omului dorul după Dumnezeu și aceasta pentru că omul poartă în el o anumită măsură a cunoașterii lui Dumnezeu. De aceea, taina restaurării omului căzut la statura sa inițială nu stă în om, ci în relația sa cu însăși Ființa care este „Ființa virtuții, Cuvântul cel unic al lui Dumnezeu”⁹¹.

Eshatologia lui Osea ne așează în cadrul religiei „*Cuvântului*”. Religia cuvântului este precedată de o triplă lepădare: lepădare de aur și argint, lepădare de cai și de călăreți și lepădarea de închinarea la „Iucrul mâinilor

⁸⁸ IDEM, „Actualitatea gândirii patristice”, în *MO*, 10-12/1997, p. 34.

⁸⁹ Pr. N. OZOLIN, *op. cit.*, p. 67.

⁹⁰ Pr. I. CIHRILĂ, *op. cit.*, p. 39.

⁹¹ SEĂNTUL MAXIM MĂRTURISITORUL, *op. cit.*, p. 91.

noastre”⁹². Această triplă lepădare este percepută ca întoarcere la unitatea dintre cuvânt și faptă. Spiritualizarea cultului stă în directă relație cu dispoziția lăuntrică a săvârșitorului, adică există o continuitate organică între cultul extern și trăirea lăuntrică a omului. Sensul adevăratei credințe este acolo unde adorarea este împreună cu o dispoziție interioară corespunzătoare.

Relaționând acest tip de gândire cu modul lui Dumnezeu de a vorbi despre Sine, observăm că El se întoarce în fața fărădelegii în El însuși, dar nu oricum, ci se întoarce în Sine prin Fiul care nu încetează să-și manifeste discursul verbalității Sale către Creația Sa, pe care o cuprinde în El prin participația Sa la *logos*-ul fiecărei existențe căci: „Cuvântul Dumnezeu este vocativul prin care-L chemăm pe cel negrăit”⁹³. Ca expresie a conștiinței unității Dumnezeirii și a unității neamului omenesc, ea constituie unul din temeiurile biblice ale mântuirii prin slujirea Fiului. Acest adevăr este revelat de Osea prin folosirea vorbirii directe a lui Dumnezeu către popor, profetul fiind doar gura Sa către lume. Nu recurge la antropopatie și nici la exprimarea indirectă introdusă de cuvintele „fost-a cuvântul Domnului către ...”⁹⁴; el ni-L dezvăluie pe Dumnezeu ca persoană vie, dialogică, disponibilă conlucrării și veșnic temătoare și iubitoare. Osea ne vorbește și despre cunoașterea lui Dumnezeu din revelația naturală, raționalitatea ei este convergentă spre Rațiunea supremă. Logosul din natură și Scriptură este o treaptă ascendentă și necesară spre desăvârșire. Această cale afirmativă a cunoașterii lui Dumnezeu este adoptată de Osea din dorința de a prezenta dinamismul vieții spirituale prin care omul se integrează plinătății vieții divine și experienți tainice și conștiente a relației de iubire și înțelegere eu-tu, Dumnezeu-om.

Omul este trup și suflet, o unitate dihotomică inseparabilă, iar Dumnezeu, ca tip al unității, îi este creator și mântuitor. Punctul de întâlnire restauratoare a omului cu Dumnezeu este cultul ca revelație prin care chemarea Sa se adresează continuu omenirii, istoriei și creației în totalitatea ei. Osea este profetul care nu vede de departe, ci din Dumnezeu pe Dumnezeu și din lucrul mâinilor Lui, veșnica Lui și slavă și dumnezeire. De aceea, el

⁹² Pr. I. CIURILĂ, *op. cit.*, p. 215.

⁹³ *Ibidem*, p. 216.

⁹⁴ *Ibidem*, p. 233.

este profetul lui „Dumnezeu–Eu–persoană”⁹⁵, a Dumnezeului nespus care este din iubire vorbitor cu chipul Său din creație. El este teologhisitor al nădejzii și care, fiind totuși din neamul cel ales, exclamă: „O, de-ar fi cineva înțelept ca să priceapă! Ce să priceapă? Să priceapă că acesta este începutul Cuvântului lui Dumnezeu”⁹⁶, să priceapă perenitatea lui și deplina lui actualitate, să priceapă că el, adevărul lui Dumnezeu, cere să fie cuvânt al buzelor noastre.

Cuvântul perceput ca o definiție succintă este expresia clară a unei prezențe în ceea ce aceasta are mai de valoare, adică în manifestarea sa ființială. Teza esențială a gândirii oseiene, conformă întru totul cu teza gândirii și experienței creștine, este că Dumnezeu poate fi cunoscut nu în ființa Sa, ci în lucrările Sale, întrucât orice lucrare a Sa este legată indisolubil de ființa Sa. Astfel, Apocalipsa lui Osea are și ea centralitatea hristică, de aceea iudeii se fereșc de utilizarea cuvântului „Davar” pentru că el este conexat imediat cu teologia Logosului. Trimișii lui Dumnezeu sunt gura Lui, care vorbește oamenilor: „și tu vei vorbi cu El și vei pune cuvintele în gura lui, iar Eu voi fi în ajutorul gurii tale și în ajutorul gurii lui și vă voi învăța pe voi ceea ce trebuie să faceți”⁹⁷ (*Ieșirea* 4, 15).

Proorocul Isaia atribuie cartea sa lui Dumnezeu, alături de toată Scriptura: „Cercetați cartea Domnului și o citiți, că nimic din toate acestea nu lipsește, căci gura Domnului a poruncit și suflarea Lui le-a adunat”⁹⁸ (*Isaia* 34, 16). Se poate observa că Profeții ne amintesc misiunea lor divină; Profeții, din porunca dumnezeiască, trebuie să vestească cuvântul lui Dumnezeu fie plăcut, fie neplăcut: „Când auziți cuvintele Profeților ca spuse de o persoană, să nu gândiți că sunt spuse de cei ce le zic, ci de Logosul divin, care i-a îndemnat”⁹⁹. „Foarte bine știm că scripturile sunt desăvârșite spuse de Cuvântul lui Dumnezeu și de Duhul Lui”¹⁰⁰.

⁹⁵ *Ibidem*, p. 232.

⁹⁶ *Ibidem*, p. 233.

⁹⁷ Pr. V. PRELIPCEANU, Pr. N. NEAGA, Pr. Gh. BARNĂ, Pr. M. CHIALDA, *op. cit.*, p. 29.

⁹⁸ *Ibidem*.

⁹⁹ *Ibidem*, p. 31.

¹⁰⁰ *Ibidem*.

Cărțile profetice pot fi considerate o ultimă treaptă a revelării Logosului înaintea Întrupării Sale. Întreg Vechiul Testament reprezintă o pregătire a umanității pentru Întrupare, pregătire perfectată și încheiată de către profeți: „Despre prezența și lucrarea Cuvântului în Vechiul Testament ca pregătire a venirii Sale în trup, Sfântul Maxim Mărturisitorul spune că, «înainte de venirea văzută și în trup, Cuvântul lui Dumnezeu venea în mod spiritual la patriarhi și prooroci, preînchipuind tainele venirii Lui» sau «Cuvintele Legii și ale proorocilor, fiind înainte-mergătoarele venirii Lui în trup, călăuzeau sufletele la Hristos»”¹⁰¹. Astfel, profetismul vetero-testamentar își are originea într-o revelație săvârșită de către Logos și prezintă misiunea lui Hristos ca un act de restaurație într-o dimensiune logotică a creației.

¹⁰¹ Pr. D. STĂNILOAE, *op. cit.*, p. 14.

DISCURSUL MESIANIC AL APOCRIFELOR VECHIULUI TESTAMENT

Apocrifele Vechiului Testament¹ constituie un ansamblu heteroclit. Singurul lor punct comun generat de referirea la ele în cadrul scrierilor canonice este acela de a fi numite pseudoepigrafe, dar acesta nu este un semn distinctiv marcant. De aceea, cel mai obiectiv mod de abordare analitică ar fi cel care pleacă de la studierea lor mai întâi în cadrul sectelor care le-au preferat, dar aceasta duce automat la divizările comunității iudaice, și nu numai, din perioada secolelor II î.Hr. – II d.Hr., fapt care ar extinde foarte mult sfera dezbaterii, deoarece chestiunea sectelor nu a fost complet elucidată. Din acest motiv, vom adopta maniera de abordare a acestei grupe de scrieri din perspectiva tematică, în cazul de față propunându-ne să relevăm fondul mesianic exprimat în apocrife. Qumranul ne vorbește într-o primă structură de informare despre secta esenienilor, dar cronologia textelor descoperite aici nu este perfect stabilită, esenianismul însuși având o anume perioadă de evoluție și de aceea el ar trebui tratat diferențiat, potrivit notelor majore ale fiecărei etape de dezvoltare². Literatura rabinică ne oferă

¹ Atât în accepțiunea ortodoxă, cât și în cea catolică, termenul este aplicat pseudoepigrafelor. În discursul teologic biblic românesc a fost introdus și numele de literatură intertestamentară (Prof. Remus ONIȘOR, Prof. Aurel PAVEL) care definește grupul din perspectivă cronologică. A-i oferi alte conotații de ordin exegetic teologic ar fi impropriu. Numirile și sferele de accepțiune sunt însă și azi la fel de diversificate: Edwin KAUTZSCH – apocrifele și pseudoepigrafele; Robert H. CHARLES – apocrifele și pseudoepigrafele; Paul RIESSLER – scrieri vechi iudaice, altele decât cele canonice; sau: scrieri apocaliptice ș.a.

² Cu titlu orientativ se poate vedea materialul scris pe această temă de Jean CARMIGNAC în volumul semnat de André ROBERT and André FEUILLET, *Introduction à la Bible*, vol. 2, Desclée, Paris, 1959, pp. 75-81.

cunoștințe despre gruparea fariseilor, dar aceste compilații sunt tardive, materialele anterioare anului 70 d.Hr. sunt rare, studiul critic al tradițiilor păstrate ne permite să obținem informații foarte prețioase, dar evoluția gândirii fariseilor exprimată în persoana lui Ioan Hircan care în fapt a dus la ruina Ierusalimului este greu de reconstituit în detaliu³. Depășind aceste dificultăți de fond, critica tinde să lege cele mai multe dintre Apocrife de grupările esenienilor, fariseilor și de curentul saduchean, numai că, în acest caz, termenii de esenian și fariseu trebuie priviți în sensul lor mai larg și nu în accepțiunea sau descrierea pe care ne-o oferă Iosif Flaviu ori Filon din Alexandria. Singurele apocrife despre care găsim informații în cadrul descoperirilor de la Qumran sunt: *Jubileele*, *Cartea lui Enoh* (etiopiană) și *Testamentele parriarhilor*. Acestea, plecând de la forma lor arhaică, pot fi localizate cronologic în perioada eseniană sau pre-eseniană. Despre celelalte⁴ nu pot fi făcute supoziții sau abordări critice decât plecând de la argumente de ordin intern.

Studiul nostru a fost determinat, îndeosebi, de faptul că, în literatura românească de specialitate, nu avem încă o structură coerentă formulată, dar și de afirmații de genul celei realizate de J. Bonsirven⁵ care afirmă că „noi nu avem despre Mesia sau despre mesianism nici o sentință rabinică anterioară timpului distrugerii Templului”, ori lucrurile nu stau chiar așa. Tema a fost abordată în teologia occidentală de nume ca: Schurer⁶, Lagrange⁷, Bossuet, Gressmann, Billerbeck, Klausner⁸, Moore, Bonsirven, Voltz, Mowinckel⁹ și

³ O expunere succintă există în volumul citat anterior la nota 2, pp. 129-140 și semnat de A. Michel. Despre fariseism a se vedea și A. Tricot – în același volum, sau Wolfgang BEILNER „Der Ursprung des Pharisaismus”, în *BZ*, 3/1959, pp. 235-251.

⁴ James H. CHARLESWORTH a realizat o ediție în două volume a Pseudoepigrafelor Vechiului Testament, New York, 1983 (*The Old Testament Pseudepigrapha*, 2 vol., Doubleday, Garden City, 1983).

⁵ Joseph BONSIIVEN, *Le Judaisme palestinien au temps de Jesus Christ*, 2 vol., Beauchesne, Paris, 1934, p. 347.

⁶ Emil SCHURER, *Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi*, 3 vol., 3th ed., J. C. Hinrichs, Leipzig, 1898-1901.

⁷ Marie-Joseph LAGRANGE, *Le messianisme chez les juifs*, Pion, Paris, 1931.

⁸ Joseph KLAUSNER, *The Messianic Idea in Israel: From Its Beginning to the Completion of the Mishnah*, trans. by W. F. Stinespring, Macmillan, New York, 1955.

⁹ Sigmund MOWINCKEL, *He That Comes*, B. Blackwell, Oxford, 1956.

într-o serie de articole de specialitate cuprinse în dicționare, numai că o bibliografie exhaustivă ar necesita ea însăși un număr impresionant de pagini. Chiar în desfășurarea temei voi fi nevoit să fiu extrem de sintetic. De aceea, voi focaliza atenția doar asupra unor apocrife, cum ar fi: I *Enoh*¹⁰, *Psalmii lui Solomon*¹¹, *Testamentele celor 12 patriarhi*¹², IV *Ezdra*¹³, II *Baruh*¹⁴, *Apocalipsa lui Avraam*¹⁵, *Oracolele sibiline* (C. III-IV)¹⁶, pe care le voi aborda analitic, atât din perspectivă cronologică și stilistică, cât și din perspectivă exegetică, pentru a crea conexiuni cu sursele generale ale esenienilor, fariseilor sau saducheilor și pentru a aduce o lumină favorabilă exegezei noutestamentare. Vom încerca să vedem ce loc acordă apocrifele celor trei forme sub care iudaismul îl concepe pe Mesia, și care au prelungiri în gândirea creștină: Mesia-rege, fiul lui David; Mesia-arhiereu, fiu al lui Aaron; Mesia transcendent identificat cu Fiul omului.

Mesia – Rege, fiul lui David. Despre această temă teologică am mai scris în cadrul lucrării *Mesianism și apocalipsă în scrierile de la Qumran*. Atunci, însă, nu am abordat problematica apocrifelor. Tema mesianismului regal are în spatele ei o mulțime de fundamente biblice și se bucură de o accepțiune generală din partea iudaismului, numai că în apocrife nu mai are o reliefare identică. În textele de la Qumran, esenienii, ca sectă sacerdotală, subordonează pe Mesia-rege, perceput ca lider temporal (politic, istoric), lui Mesia-preot (arhiereu) despre care vom vorbi mai încolo¹⁷. Rolul pe care l-au atribuit era acela de a conduce pe Israel în lupta eshatologică și de a elimina pe toți dușmanii lui Dumnezeu și ai poporului. Gândirea fariseilor, care nu aveau aceeași părere cu privire la superioritatea sacerdoțiului față de

¹⁰ Din J. CHARLESWORTH, *op. cit.*, vol. 1, pp. 3-223.

¹¹ *Ibidem*, vol. 2, pp. 639-671.

¹² *Ibidem*, vol. 1, pp. 773-829.

¹³ *Ibidem*, pp. 517-561.

¹⁴ *Ibidem*, pp. 615-681.

¹⁵ *Ibidem*, pp. 681-707.

¹⁶ *Ibidem*, pp. 317-473.

¹⁷ K. G. KUHN, „The Two Messiah of Aaron and Israel”, in Krister STENDHAL (ed.), *The Scrolls and the New Testament*, Harper Brothers, New York, 1957, pp. 54-64.

laicat, dădea lui Mesia-rege locul întâi în „Israelul viitor”¹⁸ și-și puna întregă nădejde în venirea Lui. Putem crede, deci, că opoziția dintre esenieni și farisei în cadrul mișcării hasmoneiene pleacă din cadrul acestei divergențe de opinii cu privire la Mesia. Primii nu-i recunoșteau dinastiei hasmoneiene rolul esențial sacerdotal de fii ai lui Aaron, nici pe cel de continuatori ai lui Țadoc, care trebuiau să pregătească venirea lui Mesia-preot.

În grupul apocrifelor alese spre studiere trebuie operată o împărțire în două grupe: în apocrife vechi (I *Enoh*, *Psalmii lui Solomon*, *Sibilele* III) și apocrife din era creștină (IV *Ezdra*, II *Baruh*, *Apocalipsa lui Avraam*, *Sibile* IV). Această împărțire ne va permite să observăm evoluția temei de la o grupă la cealaltă.

În scrierea lui *Enoh* și în *Psalmii lui Solomon* (83-90) se face referire la această temă prin intermediul unui simbol. Acest simbol este specific terminologiei timpului. În mijlocul oilor albe care îi reprezintă pe iudeii credincioși, fideli, se naște un vițel alb (un taur pentru jertfă). Animalele câmpului și păsările cerului îl aclamă, dar, până în sfârșit, toate acestea vor deveni supuse lui, urmând ca ele însele să devină „un miel” de răscumpărare. Alegoria foarte transparentă și semnificativă a fost scrisă în jurul anilor 166-161 î.Hr. și atestă vigoarea nădejzii cu care poporul îl aștepta pe Mesia, pe care îl percepea ca fiind un conducător drept. Acest tip de expresie poate fi determinat de faptul că, în acest secol, elementul profetic fundamental a fost cel proferat de Daniel. În cartea *Pildelor*, numele de Mesia apare de două ori (I *Enoh* 48,10; 52,4), dar el trebuie aplicat unui personaj transcendent (Alesul, Fiul Omului) despre care vom vorbi în partea a treia. Contrar acestuia, în cartea a III-a a Oracolelor se vorbește despre un Mesia pur terestru. Această scriere poate fi datată în epoca hircanilor. Regele pe care Dumnezeu îl trimite din Răsărit (din soare) pune capăt războaielor, restabilește privilegiile lui Israel (v. 652-662), face față coaliției regilor îndreptate împotriva Cetății sfinte (v. 663-674), conduce într-o eră a bunăstării care este o veritabilă întoarcere în vremile paradisiace (v. 702). Imaginile profetice și structurile psalmodice din acea vreme abundau de efflorescențe simbolice similare menite să susțină campania hasmoneană,

¹⁸ În volumul colectiv, *La venue du Messie, Messianisme et Eschatologie*, È. MASSAUX (ed.), Desclée de Brouwer, Paris, 1962, p. 22.

dar erau clar influențate de genul literar grec, nu se depărtau de rescriptul scripturistic. Totuși, ele trebuie percepute ca reprezentări destul de generale ale temei noastre.

O manieră mult mai complexă și expresivă ne oferă *Psalmii lui Solomon*. Ei ne pun în față puncte de sinteză doctrinară de o forță excepțională, nebănuită (*Psalmii lui Solomon* 17, 23-51; 18,6-9). Psalmul 17 poate fi datat cu multă precizie ca fiind scris între 63 (ocuparea Ierusalimului de către Pompei) și 48 (anul morții lui Pompei). Ostil, chiar violent, față de dinastia hasmoneană, autorul critică regii ușor de mituit ai acesteia și spune că au dezonorat tronul lui David (v. 5-8). De aceea, Dumnezeu îi va detrona prin omul cel nepătat (v. 8-12 – este vorba despre Pompei) și-i va înlocui cu Regele viitorului (ce va să vină), adevăratul fiu al lui David. Acesta va trebui să sfârșame pe toți conducătorii nedrepti, să curețe Ierusalimul de păgânii care-l întinează, să vâneze pe toți păcătoșii doritori de moștenire și să le sfârșame orgoliul (v. 24-26). În ansamblul textului pot fi identificate cu ușurință sursele biblice, ele fiind luate de către autor din Psalmii lui David și din profeți¹⁹. Dacă opera lui „Mesia a lui Yahwe” (v. 36) are caracter național, în concordanță deplină cu textele canonice asupra cărora autorul a meditat, ea este fundamental religioasă, reușind astfel să plinească opera eshatologică a lui Dumnezeu, totuși Mesia este privit ca un pur instrument. Activitatea sa este prezentată ca fiind preponderent agresivă, totuși despre viața sa se spune că este fără de pată, că El este drept, foarte atașat de Cuvântul lui Dumnezeu, iar înțelepciunea Sa vine de la Duhul Sfânt. Această superioritate morală incontestabilă nu necesită nici un complement explicativ pentru a te face să întrevezi în el un personaj transcendent.

Cu privire la autorul acestor texte, s-au emis două ipoteze importante: prima ipoteză a dominat începutul de secol XX și afirma că autorul este un adept al grupării fariseilor persecutați de Alexandru Ianeu²⁰, iar cea de-a doua, plecând de la cercetările catalogate de Dupont-Sommer, că

¹⁹ *Psalmi* 2; 72; *Isaia* 11; 31; *Mihai* 5; *Iezechiel* 34.

²⁰ F. M. ABEL, *Histoire de la Palestine depuis la conquête d'Alexandre jusqu'à l'invasion arabe*, vol. 1, J. Gabalda et Cie, Paris, 1952, pp. 232-234; G. RICCIOTTI, *Histoire d'Israël*, vol. 2, trad. par P. AUVRAY, Ed. Auguste Picard, Paris, 1939, pp. 366-368.

este un reprezentant al grupării eseniene²¹. La baza celei de-a doua stă și *Comentariul la cartea Habacuc* care-l identifică pe Alexandru Ianeu cu preotul cel necurat, persecutor al esenienilor în general și al Învățătorului dreptății în particular, și el vede în cucerirea Ierusalimului de către Pompei cercetarea cu pedepsirea pe care o face Învățătorul slavei dușmanilor săi²². M. J. O'Dell²³ crede, totuși, că *Psalmii lui Solomon* aparțin unui reprezentant al fariseilor, unui hasid. Datorită apropierii evidente dintre concepția fariseilor vechi și a celei specifice Targumului palestinian al Pentateuhului, credem că aceasta este cea mai potrivită opinie. Pentru a constata această apropiere, voi prezenta câteva secvențe din Targumul palestinian, targumul la *Facere* 49, 10-12. „Regii nu au ferit de lipsuri casa lui Iuda, nici pe scribi, nici pe învățătorii Legii, nici pe fiii fiilor, până ce vine Regele Mesia, cel căruia îi aparține regatul și căruia I se supun toate împărățiile. Cât de frumos este El, cel care trebuie să răsară din casa lui Iuda! El va pleca să bată pe dușmani, și el ucide pe regi și pe potențați. El roșește cu sânge munții, în sângele celor uciși... Veșmântul său este îmbibat de sânge ... Cât de frumoși sunt ochii Regelui Mesia, mai curați decât vinul cel mai pur! Fiindcă el nu privește cu ei goliciunile nevrednice și nici vărsările de sânge nevinovat”²⁴. Deși cruzimea regelui este extremă, totuși cealaltă structură a paralelismului targumic ne dezvăluie un Mesia-rege în splendoarea tuturor virtuților. Avem astfel în față exprimarea mesianismului tradițional iudaic care a devenit mai evident doar după anul 70 d.Hr. Dar acest expozeu voiește să surprindă și conexiunile cu Noul Testament. *Psalmii lui Solomon* ne ajută să înțelegem mai ușor temele evanghelice referitoare la: mesianismul davidic sau regalitatea lui Iisus – buna vestire (*Luca* 1, 32); atribuirea numelui de Fiul lui David și tentativa de a-L proclama rege (*Ioan* 6, 15); mărturisirea mesianică a lui Petru, intrarea triumfală în Ierusalim, procesul religios și procesul civil sau

²¹ André DUPONT-SOMMER, *Les écrits esseniens découverts près de la mer Morte*, Payot Historique, Paris, 1959, pp. 308, 348.

²² „Comentariul la Habacuc, XI, 1-8”, în Geza VERMES, *The complete Dead Sea Scrolls in english*, Penguin Books, London, 1998, pp. 478-486.

²³ Jerry O'DELL, „The Religious Background of the Psalms of Solomon”, în *RQ*, 3/1961, pp. 241-258.

²⁴ Apud Pierre GRELOT, „Le Messie dans les Apocryphes de l'A.T.”, în *La venue du Messie: Messianisme et eschatologie*, Brujas, Paris, 1962, p. 27.

întrebarea Apostolilor de după Înviere: „Oare în acest timp Tu vei reazeza împărăția lui Israel?” (*Fapte* 1, 6). Și nu numai acestea. Textele prezentate ca aparținând primei grupe (apocrife vechi) ne dau posibilitatea să stabilim rădăcina discursului eshatologic cu care s-a confruntat Sfântul Apostol Pavel la Tesalonic. Însă, așa precum a vestit Iisus, Scripturile încă nu se împliniseră, deci nu era vorba de un timp prezent, ci de un timp ce va să vină, unde toți, ca și El, vom intra prin înviere.

Cea de-a doua grupă a apocrifelor pe care le propunem este alcătuită în special din literatură apocaliptică. În cadrul acestui segment de gândire, este posibil ca elementul de bază să fie discursul apocaliptic lansat de profetismul lui Daniel și de *Psalmi* lui Solomon, la care noi am atașat și Targumul palestinian. Numai că acest element a înregistrat o anume evoluție și s-a îmbogățit cu teme colaterale pe care le-a preluat sub influența altor scrieri, de ce nu, chiar sub influența Evangheliilor.

În *Apocalipsa lui Baruh*, Mesia este prezentat ca personaj al lumii prezente. El va fi trimis de Dumnezeu pentru a conduce pe Israel ca orice alt conducător politic și religios. Împărăția Sa va constitui un mediu intermediar care va urma celui decadent, dar care precede pe cel al învierii și al lumii ce va să vină. Descrierea aceasta rezultă din c. 29-30 unde faptele sunt prezentate cu multă claritate, oferindu-ne explicații cu privire la sensurile sau înțelesurile alegoriilor Cedrului și a Izvorului (39, 7 – 40, 3), a Norului și a Fulgerului (a stâlpului de foc) (53, 8-10 și 72, 4). În locurile amintite, Împărăția lui Mesia este prezentată ca împărăție pământească, fiindcă învierea și inaugurarea vieții viitoare nu trebuie să înceapă decât după venirea lui. Datorită faptului că autorul se folosește îndeosebi de surse profetice în culori mitologice, în lucrare apare tema întoarcerii în paradis (29, 5-8). Astfel, tema venirii lui Mesia este prezentată în două rânduri ca o „revelație” (29, 3 și 39, 7), ceea ce ne lasă să înțelegem că el încă este ascuns, nevăzut, temă apocaliptică pe care iudaismul nu a ignorat-o niciodată. Prezența sa în *Il Baruh*, care trebuie să fie de origine fariseică și poate fi datată la începutul secolului II, ne arată care sunt transformările survenite în cadrul discursului apocaliptic în decursul timpului prin intermediul psalmilor regali și al oracolelor profetice. Lucruri asemănătoare găsim în *Apocalipsa lui Avraam* (31, 1-2), unde Alesul Domnului prezidează adunarea eshatologică a lui Israel, iar în cartea a V-a

a Sibilinelor (413-432), Mesia este descris ca „un om preafericit venit din ceruri”. Dar cel mai bine este sesizată această schimbare, această evoluție, în cartea IV *Ezdra* în cadrul celei de-a treia viziuni (7, 26-28) în care ni se spune că revelarea lui Mesia și restaurarea Cetății Sfinte vor fi precedate de cataclismul final și de învierea morților. În viziunea a V-a, Vulturul și Leul îl simbolizează pe Mesia, leul din Iuda născut din David (12, 32; *Apocalipsă* 5, 5), ținut ascuns de Dumnezeu până va trebui să-și îndeplinească misiunea finală, eliberarea lui Israel și așteptarea judecății finale a lui Dumnezeu (12, 31-34). În viziunea a șasea, observăm cum imaginea profetismului clasic fuzionează cu cea a discursului danielic, perceput ca fiind mult posterior (sec. II). Accentul este pus pe războiul dus de „Sluga Domnului” împotriva popoarelor coalizate și sub a cărei conducere, exilații se întorc la Ierusalim. Transformarea amintită de noi constă în faptul că, în acest segment de literatură intertestamentară, Mesia-rege nu mai este strict de pe pământ, ci este un personaj transcendent. De aceea, în șirul apocrifelor se lansează acest tip literar apocaliptic permeabil ideii de transcendent și transcendere.

Mesia-Arhiereu, fiul lui Aaron. Amintisem mai sus faptul că în gândirea eseniană existau doi Mesia: unul rege și celălalt preot, și că cel de-al doilea se bucura de preeminență. Este, însă, cunoscut faptul că, atunci când se studiază comunitatea de la Qumran, se face adesea referire la Documentul de la Damasc. În acest document se pare că deja conceptul mesianic evoluase înspre structurile personale manifeste ale unui singur Mesia, o persoană care îmbină cele două demnități și care este numit „Mesia lui Aaron și a lui Israel”²⁵, deși Regula Comunității precizează cu claritate că se aștepta venirea a doi Mesia (I QS, 9,11)²⁶. Dintre apocrife, cel mai apropiat tematic este *Testamentul celor 12 Patriarhi*, dar despre textul care ne-a parvenit există multe discuții cu privire la autenticitatea sa. Se afirmă cu destul de multă claritate că recenzia pe care o avem a suferit o acomodare hristologică determinată de o intervenție creștină, ceea ce-l face foarte apropiat de hristologia Noului Testament. De pildă, în *Testamentul lui Iosif* a fost

²⁵ Documentul de la Damasc, în G. VERMES, *op. cit.*, pp. 125-145. Este vorba despre CD 12, 23; 14, 19; 19, 11; 20, 1.

²⁶ *Ibidem*, pp. 97-125.

interpolat pasajul „Mielul lui Dumnezeu care șterge păcatul lumii, izbăvind toate neamurile și pe Israel”²⁷.

Pentru a depăși această dificultate, au fost emise trei ipoteze. R. H. Charles²⁸ prezintă Testamentul ca fiind fundamental iudaic, tradus dintr-un original ebraic, dar, mai târziu, acesta a suferit unele interpolații realizate de o mână creștină. La început, mesianismul acestei lucrări a fost unul de specific levitic menit să susțină regalitatea levitică hasmoneană. Descoperirile de la Qumran schimbă situația efectivă a acestei ipoteze, deoarece esenienii nu erau adepți ai casei hasmoneilor. Dupont-Sommer²⁹ crede că, în cazul textului învocat, trebuie să vedem și să înțelegem pe Învățătorul dreptății în persoana căruia cele două concepte eseniene și-ar găsi expresia finală, iar concepția mesianică s-ar dezvolta într-un sens eshatologic. M. de Jonge³⁰ și F. M. Braun³¹ pleacă de la ipotezele anterioare pe calea analitică a compositum-ului și conchid că avem de a face cu un adaptat, dar că, *ad fundamentum*, textul era de factură mesianică.

Chestiunea interpolațiilor creștine este disputată și pentru faptul că în Testamentul lui Levi³² apare o aluzie la botezul Domnului: „Cerurile se vor deschide și din templul slavei va veni peste El sfințenia, cu un glas părintesc, ca și cel al lui Avraam către Isaac. Slava Celui Precăinalt se va așeza peste El, și Duhul înțelepciunii și al sfințeniei se va odihni peste El, în apă”. Aceste elemente ne fac să folosim cu multă precauție textele deoarece este destul de limpede faptul că, în cadrul esenianismului, s-a produs o dezvoltare conceptuală în sensul unirii celor doi Mesia, Mesia lui Levi și al lui Iuda, Mesia lui Aaron și al lui Israel, într-o persoană sau personaj eshatologic, numai

²⁷ Testamentul lui Iosif 19, 11.

²⁸ R. CHARLES, *The Greek Versions of the Testaments of the Twelve Patriarchs*, Clarendon Press, Oxford, 1908.

²⁹ A. DUPONT-SOMMER, *Aperçus préliminaire sur les manuscrits de la mer Morte*, A. Maisonneuve, Paris, 1950, p. 116; „Le Testament de Levi XVII-XVIII et la secte juive de l'alliance”, în *Sem*, 4/1951-1952, pp. 33-35.

³⁰ M. de JONGE, „Christian Influence in the Testaments of the Twelve Patriarchs”, în *NT*, 4/1960-1961, pp. 184-188.

³¹ F. M. BRAUN, „Les Testaments des XII Patriarches et le problème de leur origine”, în *RB*, 67/1960, pp. 516-549.

³² 18, 6-7.

că această fuziune nu s-a realizat desăvârșit în sânul comunității eseniene, chiar dacă ea vorbește cu multă plăcere despre Învățătorul dreptății, care pare a fi într-o toată un personaj transcendent.

Mesia transcendent, fiul omului. Am văzut mai sus că interpretarea individuală și mesianică a textului despre Fiul Omului din *Daniel 7* este atestată ca aparținând iudaismului vechi de către cartea IV *Ezdra* și de către unele texte rabinice, cum ar fi, de pildă, cel specific Targumului palestinian. În aceste texte, perspectivele textuale danielice sunt aplicate cu precădere lui Mesia davidic, cel care conservă în sine toate elementele tradiționale. Imaginea Fiului Omului apărând pe norii cerului sau ajungând pe aceștia la Cel bătrân de zile vrea să exprime natura sau originea sa transcendentă, revelată de Dumnezeu pentru a exprima realitatea vremurilor finale ale eliberării. Dar Fiul Omului nu este un titlu de izbăvitor ca și cel de Mesia sau Fiul lui David. O singură scriere apocrifă merge mai în adâncime: *Pildele sau parabolele lui Enoh* (I *Enoh* 37-71)³³. Ca în cazul *Testamentului celor 12 patriarhi*, ne găsim în fața unui subiect viu discutat. Din punctul de vedere al criticii literare și istorice, exegeții nu sunt de acord asupra datării, a mediului de origine a scrierii și nici asupra unității interne a textului. Aceste divergențe se repercutează și asupra studiului doctrinal: originea noțiunii de Fiul Omului are oare o relevanță mesianică, este un nou nivel al discursului mesianic? Ori, a răspunde acestor interogații este important pentru studiul Noului Testament. Trebuie să știm, nu dacă imaginea din *Daniel 7* este aplicabilă conceptului de Mesia davidic, ci dacă titlul de Fiul Omului a fost deja, în iudaism, aplicat Mântuitorului eshatologic privit sau receptat ca un personaj transcendent. Folosirea lui în cele patru Evanghelii, în *Faptele Apostolilor* (7, 56), în *Apocalipsă* (14, 4 ; cf. 1, 4), relevă un aspect diferit din cadrul căruia se poate oferi un răspuns pozitiv sau negativ la întrebări. În prima fază, Mântuitorul asumă un concept mesianic acceptat de către iudei, căruia îi adaugă unele elemente noi. De aceea, în al doilea

³³ A se vedea: Stanley B. FROST, *Old Testament Apocalyptic. Its Origins and Growth*, Epworth, Londra, 1952, pp. 217-230. O bibliografie asupra acestei teme se găsește în J. COPPENS, „Le Fils d'Homme danielique et les relectures de *Dan. 7*, 13 dans les apocryphes et les écrits du Nouveau Testament”, în *ETL*, 37/1961, pp. 5-51.

strat, trebuie să observăm faptul că mesianismul noutestamentar este el însuși o creație originală având ca arierplan substratul danielic. Pentru a încerca să facem lumină asupra acestei chestiuni, deși se va păstra pe mai departe *status questionis*, trebuie să plecăm de la unele aspecte secundare. Expresia o uioj tou anqrwpou care apare în Evanghelii este redarea în greacă a aramaicului *bar 'enas*, literal: *Fiul umanității*, Omul³⁴. În *Parabolele lui Enoh*, versiunea etiopiană, este prezentă întreaga gamă de expresii ce redau această idee: *Filius Hominis*, *Filius viri*, poate fi identificat și *Filius mulieris* (ms. 69, 29), *Filius prolis matris viventium*. Dar R. H. Charles a dovedit destul de convingător că toate acestea se aplică la singura expresie greacă redată mai sus și care, în Septuaginta, traduce pe *ben'adam* sau *bar 'enas*.

Critica literară a *Parabolelor* lansează, de asemenea, chestiuni spinoase. În principal, în text avem trei meșalimuri (38-44; 45-57; 58-69), precedate de o introducere (37) și urmate de o concluzie (70-71). Dar analiza textului ne va revela destul de repede artificialitatea acestei împărțiri. Vom întâlni, de pildă, un pasaj referitor la căderea ingerilor (39, 1-2), mai multe fragmente noahitice (54, 7 – 55, 2; 60, 1 – 9. 24-25; 65, 1 – 69, 25), mai multe pasaje care ne vorbesc despre secretele sau tainele originilor elementelor (41, 3-8; 43, 1-2; 44; 59; 60, 10-23) care sunt în deplină afinitate cu prima viziune din c. 71, 1-4; un fragment echivoc referitor la Înțelepciune (42). Folosind procedeul deplasării pericopelor, vom observa că rămâne totuși un pasaj în discontinuitate, cel referitor la înălțarea lui Enoh (70) și acesta este urmat de noile viziuni care-l contextualizează, cele din 71, 1-4 și 71, 5-17, pasaje lacunare deși se pare că au suferit unele rearanjări. Copistul final a utilizat tehnica lui *membra disiecta*, neuitând să influențeze pe alocuri textul. Acest fapt a determinat pe unii exegeți să vorbească, chiar și în cazul celor mai stabile fragmente, despre cel puțin două surse. G. Beer, atunci când vorbește despre Mântuitorul eshatologic, folosește două nominalizări: Cel Ales sau Alesul și Fiul Omului, acest fapt sugerând că textul provine din două surse. Iar R. H. Charles în comentariul său încearcă să izoleze cele două surse, la fel ca și în cazul Pentateuhului. Fiul Omului nu apare decât în una dintre ele, este posibil ca aceasta să fie cea mai recentă, dar are evidente paralele

³⁴ R. CHARLES, *The Book of Enoch*, Society for Promoting Christian Knowledge, London, 1917, pp. 86-87.

în celelalte atunci când se privește textul din perspectiva generală a temei. Alesul și Fiul Omului sunt ambele nominalizări caracteristice vocabularului mesianic și de aceea comportă aceleași funcțiuni în discursul mesianic³⁵. Cu privire la timpul scrierii, există o diversitate de opinii. Nu le voi expune aici, ci voi da limitele: 94 î.Hr. – 68 d.Hr. Ca loc de originare: gruparea fariseilor³⁶ sau cea a esenienilor³⁷.

Descoperirile de la Qumran au oferit un element nou. Peșterile ne-au oferit mai multe elemente din scrierea lui Enoh, dar nici un fragment nu atestă Parabolele enohite. Acest fapt l-a determinat pe J. T. Milik să avanseze ipoteza că această scriere aparține secolului II și că a fost realizată de un iudeo-creștin care a adunat într-un singur corpus toate scrierile enohite. Dar Dupont-Sommer a combătut această ipoteză. Ceea ce este important pentru noi este faptul că, în toate cazurile, scrierea rămâne pe un teren iudeu, deci poate fi exploatată în sensul identificării straturilor evolutive ale concepției mesianice evreiești. Fiul Omului este un personaj izbăvitor transcendent, de origine cerească, ascuns după ce a săvârșit actul creării și revelat acestora în vederea judecății eshatologice. Dar tema pre-existenței Fiului a suscitât vii discuții. Unii au văzut în aceasta o influență iraniană, alții că este strict circumscrisă tradiției biblice și că este influențată sau determinată de discursul relativ realizat cu privire la Înțelepciune. Cert este că mulți dintre cei care interpretează *Daniel* 7 iau expresia „Fiul Omului” ca având un sens simbolic prin care se vorbește de un colectiv, de o comunitate, de „poporul Sfinților Celui Preaînalt”³⁸. Mulți exegeți³⁹ disting în acest text două straturi, unul în care sfinții Celui Preaînalt aparțin lumii angelice, iar celălalt care reflectă în expresie concepția că aceștia sunt poporul cel persecutat al lui Dumnezeu care, mai apoi, va fi glorificat. Din toate punctele de vedere, prin raportare la această primă utilizare a simbolului, *Parabolele lui Enoh* oferă o reinterpretare care individualizează expresia Fiul omului, o personalizează, și o identifică

³⁵ A se vedea în acest sens J. COPPENS, *art. cit.*, pp. 78-80.

³⁶ Pentru această opțiune: R. CHARLES și J. KLAUSNER.

³⁷ Este susținută de A. HAMMERSHAIMER.

³⁸ A se vedea J. COPPENS, M.-J. LAGRANGE, R. H. CHARLES.

³⁹ A se vedea L. DEQUEKER, „Les Saints du Très-Haut en Daniel VII” , în , *ETL*, 36/1960, pp. 385-388, preluat de J. Coppens în lucrarea citată.

cu Alesul din *Isaia* 42 și 49 și cu Mesia davidic. Însă cei mai mulți teologi nu se raliază la acest tip de interpretare. S. Mowinckel⁴⁰ spune că *Daniel* 7 folosește pentru a reprezenta poporul sfinților Celui Preaînalt o imagine pre-existentă care Îl evocă pe Mântuitorul ceresc. În acest caz, Parabolele nu oferă o reinterpretare a imaginii, ci preiau sensul primar incluzându-l în sens mult mai profund în contextul biblic grație unirii sale cu Alesul lui Yahwe și cu Mesia. În consecință, Parabolele nu fac altceva decât să exploateze sensul deschis lăsat de discursul apocaliptic danielic și să-l dezvolte într-un nou nivel de discurs mesianic, în cel al lui Mesia transcendent, credință împărtășită de unele cercuri iudaice în această perioadă (sec. II î.Hr. – sec. II d.Hr.) marcată de efervescențe apocaliptice, insuficient definite. De aceea, putem spune că structura mesianică a *Parabolelor* este un punct de despărțire clară de stadiile anterioare ale mesianismului și că ea reflectă învățătura despre un Mesia transcendent. Creație posibilă a comunității eseniene, ea lasă ca element central predominant conceptul de Fiul Omului deschis asocierii cu alte pasaje scripturistice corespondente. Aluziile biblice induse de această sintagmă sunt cele care duc la conexarea sa cu Mesia regal și cu Robul Domnului, dar nu se poate opera o identificare cu aceste personaje deoarece în carte nu este vorba despre „lumea prezentă”, ci despre „lumea ce va să vină”. În acest caz, putem avansa ideea că între cele trei tipuri de structuri mesianice evocate, în plan transtemporal, există o relație organică determinată de unicitatea persoanei Mântuitorului și care, progresiv, a fost văzută și așteptată ca Izbăvitor, în iudaism perspectiva temporală nefiind clar intuită. Iată motivul pentru care trebuie alipită discursului mesianic vechitestamentar hristologia nouetestamentară, ca astfel să avem puțința de a spune că în Hristos toate cele trei demnități s-au manifestat în toată istoria și transistoric.

Diversitatea concepțiilor mesianice ale iudaismului reflectată în Apocrife oferă un reper exegetic important pentru înțelegerea hristologiei nouetestamentare, dar și a stărilor atitudinale ale iudaismului. Mai mult chiar, dacă admitem că în multe dintre aceste lucrări avem de a face cu interpolații creștine, atunci trebuie să remarcăm și faptul că autorii acestora priveau relația iudaism-creștinism ca pe o relație de continuitate și ca pe un raport

⁴⁰ S. MOWINCKEL, *op. cit.*, pp. 348-353.

organic al cărui sens adânc nu poate fi înțeles decât aplicând întregului corpus canonic și necanonic o cheie interpretativă hristologică.

Partea a IV-a

Instrumentar hermeneutic

SFÂNTA SCRIPTURĂ DESPRE SCRIPTURĂ

Din Sfânta Scriptură vă oferim câteva pasaje ce au menirea de a vă conduce spre autentică descoperire a Adevărului-Cuvânt.

VECHIUL TESTAMENT

a) Legea lui Moise

Consemnarea în scris a cuvintelor Legii

„Atunci a zis Domnul către Moise: «Scrie acestea în carte spre pomenire și spune lui Iosua că voi șterge cu totul pomenirea lui Amalec de sub cer!»” (Ieșire 17, 14)

„Așadar, a adăugat Iosua, lepădați dumnezeii străini pe care îi aveți și întoarceți-vă inima către Domnul Dumnezeu lui Israel!» Și a zis poporul către Iosua: «Domnului Dumnezeului nostru vom sluji și glasul Lui vom asculta!» Și a încheiat Iosua cu poporul legământ în ziua aceea și i-a dat legi și porunci în Sichem, înaintea cortului Domnului Dumnezeului lui Israel. Și a scris Iosua cuvintele acestea în cartea legii lui Dumnezeu și a luat o piatră mare și a pus-o acolo sub stejarul care era lângă locașul sfânt al Domnului. Apoi a zis Iosua către tot poporul: «Iată piatra aceasta ne va fi mărturie, căci ea a auzit toate cuvintele Domnului, pe care le-a grăit El cu noi astăzi. Să fie dar ca mărturie împotriva voastră în zilele viitoare, ca să nu mințiți înaintea Domnului Dumnezeului vostru!»” (Iosua 24, 23-27)

Cartea Legii

„Și a citit Ezdra din carte de dimineață până la amiază în piața cea de dinaintea Porții Apelor, înaintea bărbaților și femeilor și a celor ce erau în stare să priceapă și tot poporul a fost cu luare-aminte la citirea cărții legii.” (*Neemia* 8, 3)

„Și după ce s-au așezat la locurile lor, li s-a citit din cartea legii Domnului Dumnezeuului lor un sfert de zi, iar alt sfert de zi și-au mărturisit păcatele lor și s-au închinat Domnului Dumnezeuului lor.” (*Neemia* 9, 3)

Lege și poruncă

„Cel ce își oprește urechea de la ascultarea legii, chiar rugăciunea lui e urâciune.” (*Pilde* 28, 9)

„Toată înțelepciunea este în frica Domnului, și în toată înțelepciunea este împlinirea legii.” (*Sirah* 19, 18)

„Cel care crede legii ascultă de porunci; și cel care nădăjduiește spre Domnul nu se va lipsi.” (*Sirah* 32, 24)

„Rogu-te, fiule, ca, la cer și la pământ căutând și văzând toate cele ce sunt într-însele, să cunoști că din ce n-au fost le-a făcut pe ele Dumnezeu și pe neamul omenesc așijderea l-a făcut. Nu te teme de ucigătorul acesta; ci fă-te vrednic de frații tăi, primește moartea, ca în ziua milostivirii să te gălesc pe tine împreună cu frații tăi; Și grăind încă ea, tânărul a zis: «Pe cine așteptați? N-ascult de porunca regelui, ci ascult de porunca legii, care s-a dat părinților noștri prin Moise».” (*II Macabei* 28-30)

b) Legea: între binecuvântare și blestem

„Iată, eu vă pun astăzi înaintea binecuvântare și blestem: Binecuvântare veți avea dacă veți asculta poruncile Domnului Dumnezeuului vostru, pe care vi le spun eu astăzi; iar blestem, dacă nu veți asculta poruncile Domnului Dumnezeuului vostru, Ci vă veți abate de la calea pe care v-o poruncesc astăzi și veți merge după dumnezei pe care nu-i știți.” (*Deuteronomi* 11, 26-28)

„Cele ascunse sunt ale Domnului Dumnezeului nostru, iar cele descoperite sunt ale noastre și ale fiilor noștri pe veci, ca să plinim toate cuvintele legii acesteia.” (*Deuteronom 29, 29*)

„Puneți la inima voastră toate cuvintele pe care vi le-am spus eu astăzi și să le lăsați moștenire copiilor voștri, ca să se silească și ei a împlini toate poruncile legii acesteia.” (*Deuteronom 32, 46*)

Binecuvântarea adusă de respectarea Legii

„Să nu se pogoare cartea legii acesteia de pe buzele tale, ci călăuzește-te de ea ziua și noaptea, ca să plinești întocmai tot ce este scris în ea; atunci vei fi cu izbândă în căile tale și vei păși cu spor.” (*Iosua 1, 8*)

„De aceea siliți-vă să pliniți întocmai și să păziți cele scrise în cartea legii lui Moise, neabătându-vă de la ea nici la dreapta, nici la stânga.” (*Iosua 23, 6*)

Consecințele încălcării Legii

„De nu te vei sili să împlinești toate cuvintele legii acesteia, care sunt scrise în cartea aceasta și nu te vei teme de acest nume slăvit și înfricoșător al Domnului Dumnezeului tău, Atunci Domnul te va bate pe tine și pe urmașii tăi cu plăgi nemaiauzite, cu plăgi mari și nesfârșite și cu boli rele și necurmăte; Va aduce asupra ta toate plăgile cele rele ale Egiptului, de care te-ai temut și se vor lipi acelea de tine.” (*Deuteronom 28, 58-60*)

„Pentru aceasta, după cum paiele sunt mistuite de foc și iarba uscată de flăcări, așa rădăcina lor va fi topită ca pleava și floarea lor va fi spulberată precum este cenușa, căci au călcat legea Domnului Savaot și au nesocotit cuvântul Sfântului lui Israel!” (*Isaia 5, 24*)

„Ascultă, pământule: Iată voi aduce asupra acestui popor o nenorocire, rodul cugetelor lor, că n-au ascultat cuvintele Mele și legea Mea au lepădat-o.” (*Jeremia 6, 19*)

„Și Domnul a răspuns: «Pentru că au părăsit Legea Mea, pe care le-am pus-o Eu, și n-au ascultat glasul Meu, nici nu s-au purtat cum le poruncește acel glas, Ci au umblat după îndărătnicia inimii lor și în urma lui Baal, cum

i-au învățat părinții lor». De aceea, așa zice Domnul Savaot, Dumnezeul lui Israel: «Iată, îi voi hrăni cu pelin și le voi da să bea apă cu fier, și-i voi risipi printre popoarele pe care nu le-au cunoscut nici ei, nici părinții lor, și voi trimite pe urma lor sabie până îi voi pierde.» (*Jeremia 9, 13-16*)

„Atunci să le spui: «Pentru că părinții voștri M-au părăsit, zice Domnul, și s-au dus după alți dumnezei, au slujit acelor și li s-au închinat, iar pe Mine M-au părăsit și legea Mea n-au păzit-o. Dar voi faceți încă și mai rău decât părinții voștri, și trăiți fiecare după inima voastră cea rea și îndărătnică și nu Mă ascultați. De aceea vă voi arunca din țara aceasta într-o țară pe care n-ați cunoscut-o nici voi, nici părinții voștri, și veți sluji acolo ziua și noaptea la alți dumnezei, că Eu nu vă voi arăta îndurare.»» (*Jeremia 16, 11-13*)

„Și să le spui: Așa zice Domnul: «Dacă nu Mă veți asculta să umblați după legea Mea, pe care v-am dat-o, Și să luați aminte la cuvintele robilor Mei prooroci, pe care-i trimit la voi, pe care-i trimit dis-de-dimineață, și voi nu-i ascultați, atunci voi face cu templul acesta ceea ce am făcut cu Șilo, iar ceratea aceasta o voi da spre blestem tuturor popoarelor pământului.»» (*Jeremia 26, 4-6*)

„Deoarece voi, săvârșind acea tămâiere, ați greșit înaintea Domnului și n-ați ascultat glasul Domnului, nu v-ați purtat după legea Lui, după poruncile Lui și după rânduiala Lui, de aceea v-a ajuns nenorocirea aceasta, cum vedeți acum.» (*Jeremia 44, 23*)

„Și nu am ascultat de glasul Domnului Dumnezeului nostru ca să umblăm în legea Lui, pe care ne-a dat-o nouă prin mâna slujitorilor Săi profeți. Și tot Israelul a călcat legea Ta și s-a depărtat, ca să nu mai audă glasul Tău. Vărsatu-s-a peste noi blestemul și jurământul scris în legea lui Moise, slujitorul lui Dumnezeu, căci am păcătuit împotriva Ta. Și a adevărit cuvintele Sale pe care le-a grăit către noi și către judecătorii noștri, care au cârmuit peste noi, că a voit să abată peste noi strașnic prăpăd, ce nu s-a mai întâmplat niciodată sub cer, asemenea celui din Ierusalim. Precum este scris în legea lui Moise, toată această nenorocire s-a năpustit asupra noastră, dar n-am îmbunat fața Domnului Dumnezeului nostru, întorcându-ne de la nelegiuirile noastre și luând aminte la adevărul Său.» (*Daniel 9, 10-13*)

„Poporul Meu va pieri, pentru că nu mai cunoaște pe Domnul. Și pentru că tu ai trecut cu vederea cunoașterea Domnului, Eu te voi da la o parte din preoția Mea. Și fiindcă tu ai uitat de legea Domnului, și Eu voi uita pe fiii tăi.” (*Osea 4, 6*)

„Așa grăiește Domnul Savaot: «Faceți dreptate adevărată și purtați-vă fiecare cu bunătate și îndurare față de fratele său; Nu apăsați pe văduvă, pe orfan, pe străin și pe cel sărman și nimeni să nu pună la cale fărâdelegi în inima lui împotriva fratelui său!» Dar ei n-au voit să ia aminte, ci au întors spatele cu îndărătnicie și și-au astupat urechile ca să nu audă; Și și-au învârtoșat inima ca diamantul, ca să nu asculte legea și cuvintele pe care le-a trimis Domnul Savaot prin Duhul Lui, prin graiul proorocilor celor de altădată. Și a fost o mânie mare de la Domnul Savaot. Și s-a întâmplat că după cum El a strigat și ei n-au auzit, tot așa «ei vor striga și Eu nu-i voi auzi», zice Domnul Savaot; «Și îi voi împrăști printre toate neamurile pe care ei nu le cunosc!» Și țara a fost pustiită după aceea și n-a mai rămas nimeni în ea, fiind prefăcută țara cea plăcută în pustiu.” (*Zaharia 7, 9-14*)

c) Împlinirea cuvintelor Legii

„A mai nimicit regele Iosia pe cei ce se îndeletniceau cu chemarea morților, pe vrăjitori, pe terafimii, idolii și toate urâciunile care se iviseră în pământul lui Iuda și în Ierusalim, ca să îplinească cuvintele legii, scrise în cartea pe care o găsisese Hilchia preotul în templul Domnului.” (*IV Regi 23, 24*)

d) Formulări sapiențiale cu privire la Legea lui Moise

„Cugetă întru poruncile Domnului și întru legea Lui pururea să gândești. El va întări inima ta și pofta înțelepciunii tale se va da ție.” (*Sirah 6, 38-39*)

„Stai de vorbă cu oamenii înțelepți și tot cuvântul tău să fie despre legea Celui Preaînalt.” (*Sirah 9, 15*)

„Cel care se teme de Domnul va face cele bune, și cel care ține legea o va cuprinde pe ea. Și-l va întâmpina ca o mamă și ca femeia tinereților îl va primi. Îl va hrăni cu pâinea înțelegerii, și cu apa înțelepciunii îl va

adăpa. Rezema-se-va întru ea și nu se va clătina; se va ține de ea și nu se va rușina. Și îl va înălța pe el mai mult decât pe cei de aproape ai lui și în mijlocul adunării va deschide gura lui. Desfătare și cunună de bucurie și nume veșnic va moșteni.” (*Sirah* 15, 1-6)

„Mai bun este cel care înțelege puțin cu frică, decât cel care prisosește cu mintea și calcă legea.” (*Sirah* 19, 21)

„Cel care păzește legea își stăpânește cugetul său; și sfârșitul temerii de Domnul este înțelepciunea.” (*Sirah* 21, 12)

„Cel care caută legea se va sătura de ea și cel care se fățarnicește se va împiedica în ea.” (*Sirah* 23, 16)

„Pe cel care se teme de Domnul, nu-l va întâmpina răul, fără numai ispita și iarăși îl va izbăvi. Bărbatul înțelept nu va urî legea, iar cel care se fățarnicește în aceea este ca o corabie în furtună. Omul înțeleghător va crede legii și legea îi va fi credincioasă.” (*Sirah* 33, 1-3)

„Fără minciună se împlinește legea și înțelepciunea este desăvârșită în sinceritate.” (*Sirah* 34, 8)

„Cel care păzește legea înmulțește jertfele.” (*Sirah* 35, 1)

e) Datoria părinților de a-i învăța pe fii cuvintele Domnului

„Puneți dar aceste cuvinte ale mele în inima voastră și în sufletul vostru; legați-le ca semn la mâna voastră și să le aveți ca pe o tăbliță pe fruntea voastră. Să învățați acestea și pe fiii voștri, grăind de ele când ședeți acasă și când mergeți pe cale, când vă culcați și când vă sculați. Să le scrieți pe ușorii caselor voastre și pe porțile voastre, Ca zilele voastre și zilele copiilor voștri în acel pământ bun, pentru care Domnul S-a jurat părinților voștri, să fie atât de multe, câte vor fi zilele cerului deasupra pământului.” (*Deuteronom* 11, 18-21)

f) Mesia ca propovăduitor al Legii

„Iată Sluga Mca pe Care o sprijin, Alesul Meu, întru Care binevoiește sufletul Meu. Pus-am peste El Duhul Meu și El va propovădui popoarelor

legea Mea. Nu va striga, nici nu va grăi tare, și în piețe nu se va auzi glasul Lui. Trestia frântă nu o va zdrobi și feștila ce fumegă nu o va stinge. El va propovădui legea Mea cu credincioșie; El nu va fi nici obosit, nici sleit de puteri, până ce nu va fi așezat legea pe pământ; căci învățătura Lui toate ținuturile o așteaptă.” (*Isaia 42, 1-4*)

g) Legământul nou: Legea scrisă pe inimi

„Iată vin zile, zice Domnul, când voi încheia cu casa lui Israel și cu casa lui Iuda legământ nou. Însă nu ca legământul pe care l-am încheiat cu părinții lor în ziua când i-am luat de mână, ca să-i scot din pământul Egiptului. Acel legământ ei l-au călcat, deși Eu am rămas în legătură cu ei, zice Domnul. Dar iată legământul pe care-l voi încheia cu casa lui Israel, după zilele acela, zice Domnul: Voi pune legea Mea înăuntrul lor și pe inimile lor voi scrie și le voi fi Dumnezeu, iar ei Îmi vor fi popor. Și nu se vor mai învăța unul pe altul și frate pe frate, zicând: «Cunoașteți pe Domnul» că toți de la sine Mă vor cunoaște, de la mic până la mare, zice Domnul, pentru că Eu voi ierta fărădelegile lor și păcatele lor nu le voi mai pomeni”. (*Jeremia 31, 31-34*)

h) Psalmul Torei (118)

„Fericiți cei fără prihană în cale, care umblă în legea Domnului. Fericiți cei ce păesc poruncile Lui și-L caută cu toată inima lor.” (*Psalmi 118, 1-2*)

„Atunci nu mă voi rușina când voi căuta spre toate poruncile Tale.” (*Psalmi 118, 6*)

„Prin ce își va îndrepta tânărul calea sa? Prin păzirea cuvintelor Tale.” (*Psalmi 118, 9*)

„În inima mea am ascuns cuvintele Tale, ca să nu greșesc ție.” (*Psalmi 118, 11*)

„La poruncile Tale voi cugeta și voi cunoaște căile Tale. La îndreptările Tale voi cugeta și nu voi uita cuvintele Tale.” (*Psalmi 118, 15-16*)

„Deschide ochii mei și voi cunoaște minunile din legea Ta.” (*Psalmi* 118, 18)

„Pe calea poruncilor Tale am alergat când ai lărgit inima mea. Lege pune mie, Doamne, calea îndreptărilor Tale și o voi păzi pururea. Înțelepțește-mă și voi căuta legea Ta și o voi păzi cu toată inima mea. Povățuiește-mă pe cărarea poruncilor Tale, că aceasta am voit. Pleacă inima mea la mărturiile Tale și nu la lăcomie.” (*Psalmi* 118, 32-36)

„Și voi păzi legea Ta pururea, în veac și în veacul veacului.” (*Psalmi* 118, 44)

„Adusu-mi-am aminte de judecățile Tale cele din veac, Doamne, și m-am mângâiat.” (*Psalmi* 118, 52)

„Cântate erau de mine îndreptările Tale, în locul pribegiei mele.” (*Psalmi* 118, 54)

„Bună-mi este mie legea gurii Tale, mai mult decât mii de comori de aur și argint.” (*Psalmi* 118, 72)

„Să vină peste mine îndurările Tale și voi trăi, că legea Ta cugetarea mea este.” (*Psalmi* 118, 77)

„Se topește sufletul meu după mântuirea Ta; în cuvântul Tău am nădăduit. Sfârșitu-s-au ochii mei după cuvântul Tău, zicând: «Când mă vei mângâia?»” (*Psalmi* 118, 81-82)

„Spusu-mi-au călcătorii de lege deșertăciuni, dar nu sunt ca legea Ta, Doamne. Toate poruncile Tale sunt adevăr; pe nedrept m-au prigonit. Ajută-mă!” (*Psalmi* 118, 85-86)

„În veac, Doamne, cuvântul Tău rămâne în cer; (*Psalmi* 118, 89)

„De n-ar fi fost legea Ta gândirea mea, atunci aș fi pierit intru necazul meu.” (*Psalmi* 118, 92)

„Că am iubit legea Ta, Doamne, ea toată ziua cugetarea mea este.” (*Psalmi* 118, 97)

„Mai mult decât bătrânii am înțeles, că poruncile Tale am căutat.”
(*Psalmi* 118, 100)

„Cât sunt de dulci limbii mele, cuvintele Tale, mai mult decât mierca,
în gura mea! Din poruncile Tale m-am făcut priceput: pentru aceasta am
urât toată calea nedreptății.” (*Psalmi* 118, 103-104)

„Minunate sunt mărturiile Tale, pentru aceasta le-a cercetat pe ele su-
fletul meu. Arătarea cuvintelor Tale luminează și înțelepțește pe prunci.”
(*Psalmi* 118, 129-130)

„Lămurit cu foc este cuvântul Tău foarte și robul Tău l-a iubit pe el. Tânăr
sunt eu și defăimat, dar îndreptările Tale nu le-am uitat. Dreptatea Ta este
dreptate în veac și legea Ta adevărul.” (*Psalmi* 118, 140-142)

„Drepte sunt mărturiile Tale, în veac; înțelepțește-mă și voi fi viu.”
(*Psalmi* 118, 144)

„Pace multă au cei ce iubesc legea Ta și nu se smintesc.” (*Psalmi* 118, 165)

„Păzit-a sufletul meu mărturiile Tale și le-a iubit foarte. Păzit-am porun-
cile Tale și mărturiile Tale, că toate căile mele înaintea Ta sunt, Doamne.”
(*Psalmi* 118, 167-168)

NOUL TESTAMENT

1. SFINTELE EVANGHELII

a) Legea lui Moise

„Să nu socotiți că am venit să stric Legea sau proorocii; n-am venit
să stric, ci să împlinesc. Căci adevărat zic vouă: Înainte de a trece cerul și
pământul, o iotă sau o cirtă din Lege nu va trece, până ce se vor face toate.
Deci, cel ce va strica una din aceste porunci, foarte mici, și va învăța așa pe
oameni, foarte mic se va chema în împărăția cerurilor; iar cel ce va face și
va învăța, acesta mare se va chema în împărăția cerurilor.” (*Matei* 5, 17-19)

„Ați auzit că s-a zis celor de demult: «Să nu ucizi»; iar cine va ucide, vrednic va fi de osândă. Eu însă vă spun vouă: Că oricine se mânie pe fratele său vrednic va fi de osândă; și cine va zice fratelui său: netrebnicule, vrednic va fi de judecata sinedriului; iar cine va zice: nebunule, vrednic va fi de gheena focului. Deci, dacă îți vei aduce darul tău la altar și acolo îți vei aduce aminte că fratele tău are ceva împotriva ta, lasă darul tău acolo, înaintea altarului, și mergi întâi și împacă-te cu fratele tău și apoi, venind, adu darul tău. Împacă-te cu pă râșul tău degrabă, până ești cu el pe cale, ca nu cumva pă râșul să te dea judecătorului, și judecătorul slujitorului și să fii aruncat în temniță. Adevărat grăiesc ție: Nu vei ieși de acolo, până ce nu vei fi dat cel din urmă ban. Ați auzit că s-a zis celor de demult: «Să nu săvârșești adulter». Eu însă vă spun vouă: Că oricine se uită la femeie, poftind-o, a și săvârșit adulter cu ea în inima lui. Iar dacă ochiul tău cel drept te smintește pe tine, scoate-l și aruncă-l de la tine, căci mai de folos îți este să piară unul din mădulele tale, decât tot trupul să fie aruncat în gheenă. Și dacă mâna ta cea dreaptă te smintește pe tine, taie-o și o aruncă de la tine, căci mai de folos îți este să piară unul din mădulele tale, decât tot trupul tău să fie aruncat în gheenă. S-a zis iarăși: «Cine va lăsa pe femeia sa, să-i dea carte de despărțire». Eu însă vă spun vouă: Că oricine va lăsa pe femeia sa, în afară de pricină de desfrânare, o face să săvârșească adulter, și cine va lua pe cea lăsată săvârșește adulter. Ați auzit ce s-a zis celor de demult: «Să nu juri strâmb, ci să ții înaintea Domnului jurămintele tale». Eu însă vă spun vouă: Să nu vă jurați nicidecum nici pe cer, fiindcă este tronul lui Dumnezeu, Nici pe pământ, fiindcă este așternut al picioarelor Lui, nici pe Ierusalim, fiindcă este cetate a marelui Împărat. Nici pe capul tău să nu te juri, fiindcă nu poți să faci un fir de păr alb sau negru. Ci cuvântul vostru să fie: Ceea ce este da, da; și ceea ce este nu, nu; iar ce e mai mult decât acestea, de la cel rău este. Ați auzit că s-a zis: «Ochi pentru ochi și dinte pentru dinte». Eu însă vă spun vouă: Nu vă împotriviți celui rău; iar cui te lovește peste obrazul drept, întoarce-i și pe celălalt. Celui ce voiește să se judece cu tine și să-ți ia haina, lasă-i și cămașa. Iar de te va sili cineva să mergi o milă, mergi cu el două. Celui care cere de la tine, dă-i; și de la cel ce voiește să se împrumute de la tine, nu întoarce fața ta. Ați auzit că s-a zis: «Să iubești pe aproapele tău și să urăști pe vrăjmașul tău». Iar Eu zic vouă: Iubiți pe

vrăjmașii voștri, binecuvântați pe cei ce vă blestemă, faceți bine celor ce vă urăsc și rugați-vă pentru cei ce vă vatămă și vă prigonesc. Ca să fiți fiii Tatălui vostru Celui din ceruri, că El face să răsară soarele și peste cei răi și peste cei buni și trimite ploaie peste cei dreți și peste cei nedreți. Căci dacă iubiți pe cei ce vă iubesc, ce răsplată veți avea? Au nu fac și vameșii același lucru? Și dacă îmbrățișați numai pe frații voștri, ce faceți mai mult? Au nu fac și neamurile același lucru? Fiți, dar, voi desăvârșiți, precum Tatăl vostru Cel ceresc desăvârșit este.” (*Matei 5, 21-48*)

„Ci toate câte voiți să vă facă vouă oamenii, asemenea și voi faceți lor, că aceasta este Legea și proorocii.” (*Matei 7, 12*)

„Învățătorule, care poruncă este mai mare în Lege? El i-a răspuns: Să iubești pe Domnul Dumnezeuul tău, cu toată inima ta, cu tot sufletul tău și cu tot cugetul tău. Aceasta este marea și întâia poruncă. Iar a doua, la fel ca aceasta: Să iubești pe aproapele tău ca pe tine însuși. În aceste două porunci se cuprind toată Legea și proorocii.” (*Matei 22, 36-40*)

„Vai vouă, cărturarilor și fariseilor fățarnici! Că dați zeciuală din izmă, din mărar și din chimen, dar ați lăsat părțile mai grele ale Legii: judecata, mila și credința; pe acestea trebuia să le faceți și pe acelea să nu le lăsați.” (*Matei 23, 23*)

„Și, iată, venind un tânăr la El, I-a zis: Bunule Învățător, ce bine să fac, ca să am viața veșnică? Iar El a zis: De ce-Mi zici bun? Nimeni nu este bun decât numai Unul Dumnezeu. Iar de vrei să intri în viață, păzește poruncile. El I-a zis: Care? Iar Iisus a zis: Să nu ucizi, să nu săvârșești adulter, să nu furi, să nu mărturisești strâmb; Cinstește pe tatăl tău și pe mama ta și să iubești pe aproapele tău ca pe tine însuși.” (*Matei 19, 16-19*)

„Și apropiindu-se unul din cărturari, care îi auzise vorbind între ei și, văzând că bine le-a răspuns, L-a întrebat: Care poruncă este întâia dintre toate? Iisus i-a răspuns că întâia este: «Ascultă Israele. Domnul Dumnezeuul nostru este singurul Domn». Și: «Să iubești pe Domnul Dumnezeuul tău din toată inima ta, din tot sufletul tău, din tot cugetul tău și din toată puterea ta». Aceasta este cea dintâi poruncă. Iar a doua e aceasta: «Să iubești pe aproapele tău ca pe tine însuși». Mai mare decât acestea nu este altă po-

runcă. Și i-a zis cărturarul: Bine, Învățătorule. Adevărat ai zis că unul este Dumnezeu și nu este altul afară de El. Și a-L iubi pe El din toată inima, din tot sufletul, din tot cugetul și din toată puterea și a iubi pe aproapele tău ca pe tine însuși este mai mult decât toate arderile de tot și decât toate jertfele. Iar Iisus, văzându-l că a răspuns cu înțelepciune, i-a zis: Nu ești departe de împărăția lui Dumnezeu. Și nimeni nu mai îndrăznește să-L mai întrebe. Și învățând Iisus în templu, grăia zicând: Cum zic cărturarii că Hristos este Fiul lui David? Însuși David a zis întru Duhul Sfânt: «Zis-a Domnul Domnului meu: Șezi de-a dreapta Mea până ce voi pune pe vrăjmașii tăi așternut picioarelor Tale». Deci însuși David Îl numește pe El Domn; de unde dar este fiul lui? Și mulțimea cea multă Îl asculta cu bucurie.” (*Marcu 12, 28-37*)

„Legea și proorocii au fost până la Ioan; de atunci împărăția lui Dumnezeu se binevestește și fiecare se silește spre ea. Dar mai lesne e să treacă cerul și pământul, decât să cadă din Lege un corn de literă.” (*Luca 16, 16-17*)

„Oare nu Moise v-a dat Legea? Și nimeni dintre voi nu ține Legea. De ce căutați să Mă ucideți? Și mulțimea a răspuns: Ai demon. Cine caută să te ucidă? Iisus a răspuns și le-a zis: Un lucru am făcut și toți vă mirați. De aceea Moise v-a dat tăierea împrejur, nu că este de la Moise, ci de la părinți, și sâmbăta tăiați împrejur pe om. Dacă omul primește tăierea împrejur sâmbăta, ca să nu se strice Legea lui Moise, vă mâniați pe Mine că am făcut sâmbăta un om întreg sănătos? Nu judecați după înfățișare, ci judecați judecată dreaptă.” (*Ioan 7, 19-24*)

b) Prevederi legislative

Dreptul matrimonial

„Și s-au apropiat de El fariseii, ispitindu-L și zicând: Se cuvine, oare, omului să-și lase femeia sa, pentru orice pricină? Răspunzând, El a zis: N-ai citit că Cel ce i-a făcut de la început i-a făcut bărbat și femeie? Și a zis: Pentru aceea va lăsa omul pe tatăl său și pe mama sa și se va lipi de femeia sa și vor fi amândoi un trup. Așa încât nu mai sunt doi, ci un trup. Deci, ce a împreunat Dumnezeu omul să nu despartă. Ei I-au zis Lui: Pentru ce,

dar, Moise a poruncit să-i dea carte de despărțire și să o lase? El le-a zis: Pentru învârtoșarea inimii voastre, v-a dat voie Moise să lăsați pe femeile voastre, dar din început nu a fost așa.” (*Matei 19, 3-8*)

„Și apropiindu-se fariseii, Îl întrebau, ispitindu-L, dacă este îngăduit unui bărbat să-și lase femeia. Iar El, răspunzând, le-a zis: Ce v-a poruncit vouă Moise? Iar ei au zis: Moise a dat voie să-i scrie carte de despărțire și să o lase. Și răspunzând, Iisus le-a zis: Pentru învârtoșarea inimii voastre, v-a scris porunca aceasta; Dar de la începutul făpturii, bărbat și femeie i-a făcut Dumnezeu. De aceea va lăsa omul pe tatăl său și pe mama sa și se va lipi de femeia sa. Și vor fi amândoi un trup; așa că nu mai sunt doi, ci un trup. Deci ceea ce a împreunat Dumnezeu, omul să nu mai despartă. Dar în casă ucenicii L-au întrebat iarăși despre aceasta.” (*Marcu 10, 2-10*)

Mărturia

„Deci iarăși le-a vorbit Iisus zicând: Eu sunt Lumina lumii: cel ce Îmi urmează Mie nu va umbla în întuneric, ci va avea lumina vieții. De aceea fariseii l-au zis: Tu mărturisești despre Tine Însuși: mărturia Ta nu este adevărată. A răspuns Iisus și le-a zis: Chiar dacă Eu mărturisesc despre Mine Însumi, mărturia Mea este adevărată, fiindcă știu de unde am venit și unde Mă duc. Voi nu știți de unde vin, nici unde Mă duc. Voi judecați după trup; Eu nu judec pe nimeni. Și chiar dacă Eu judec, judecata Mea este adevărată, pentru că nu sunt singur, ci Eu și Cel ce M-a trimis pe Mine. Și în Legea voastră este scris că mărturia a doi oameni este adevărată. Eu sunt Cel ce mărturisesc despre Mine Însumi și mărturisește despre Mine Tatăl, Cel ce M-a trimis. Îi ziceau deci: Unde este Tatăl Tău? Răspuns-a Iisus: Nu mă știți nici pe Mine nici pe Tatăl Meu; dacă M-ați ști pe Mine, ați ști și pe Tatăl Meu.” (*Ioan 8, 12-19*)

Blasfemia și lapidarea

„Iarăși au luat pietre iudeii ca să arunce asupra Lui. Iisus le-a răspuns: Multe lucruri bune v-am arătat vouă de la Tatăl Meu. Pentru care din ele, aruncați cu pietre asupra Mea? l-au răspuns iudeii: Nu pentru lucru bun aruncăm cu pietre asupra Ta, ci pentru hulă și pentru că Tău, om fiind, Te

faci pe Tine Dumnezeu. Iisus le-a răspuns: Nu e scris în Legea voastră că «Eu am zis: dumnezei sunteți?» Dacă i-a numit dumnezei pe aceia către care a fost cuvântul lui Dumnezeu – și Scriptura nu poate să fie desfințată – Despre Cel pe care Tatăl L-a sfințit și L-a trimis în lume, voi ziceți: Tu hulești, căci am spus: Fiul lui Dumnezeu sunt?» (*Ioan 10, 31-36*)

c) Prevederi legislativ-cultice

Spălările rituale

„Atunci au venit din Ierusalim, la Iisus, fariseii și cărturarii, zicând: Pentru ce ucenicii Tăi calcă datina bătrânilor? Căci nu-și spală mâinile când mănâncă pâine. Iar El, răspunzând, le-a zis: De ce și voi călcați porunca lui Dumnezeu pentru datina voastră? Căci Dumnezeu a zis: Cinstește pe tatăl tău și pe mama ta, iar cine va blestema pe tată sau pe mamă, cu moarte să se sfârșească. Voi însă spuneți: Cel care va zice tatălui său sau mamei sale: Cu ce te-aș fi putut ajuta este dăruit lui Dumnezeu. Acela nu va cinsti pe tatăl său sau pe mama sa; și ai desfințat cuvântul lui Dumnezeu pentru datina voastră. Fățarnicilor, bine a proorocit despre voi Isaia, când a zis: «Poporul acesta Mă cinstește cu buzele, dar inima lor este departe de Mine. Și zadarnic Mă cinstesc ei, învățând învățături ce sunt porunci ale oamenilor.»” (*Matei 15, 1-9*)

„Și s-au adunat la El fariseii și unii dintre cărturari, care veniseră din Ierusalim. Și văzând pe unii din ucenicii Lui că mănâncă cu mâinile necurate, adică nespălate, căteau; Căci fariseii și toți iudeii, dacă nu-și spală mâinile până la cot, nu mănâncă, ținând datina bătrânilor. Și când vin din piață, dacă nu se spală, nu mănâncă; și alte multe sunt pe care au primit să le țină: spălarea paharelor și a urcioarelor și a vaselor de aramă și a paturilor. Și L-au întrebat pe El fariseii și cărturarii: Pentru ce nu umblă ucenicii Tăi după datina bătrânilor, ci mănâncă cu mâinile nespălate? Iar El le-a zis: Bine a proorocit Isaia despre voi, fățarnicilor, precum este scris: «Acest popor Mă cinstește cu buzele, dar inima lui este departe de Mine». Dar în zadar Mă cinstesc, învățând învățături care sunt porunci omenești. Căci lăsând porunca lui Dumnezeu, țineți datina oamenilor: spălarea urcioarelor și a

paharelor și altele ca acestea multe, pe care le faceți. Și le zicea lor: Bine, ați lepădat porunca lui Dumnezeu, ca să țineți datina voastră! Căci Moise a zis: «Cinstește pe tatăl tău și pe mama ta», și «cel ce va grăi de rău pe tatăl său, sau pe mama sa, cu moarte să se sfârșească». Voi însă ziceți: Dacă un om va spune tatălui sau mamei: Corban! adică: Cu ce te-aș fi putut ajuta este dăruit lui Dumnezeu, nu-l mai lăsați să facă nimic pentru tatăl său sau pentru mama sa. Și astfel desființați cuvântul lui Dumnezeu cu datina voastră pe care singuri ați dat-o. Și faceți multe asemănătoare cu acestea.” (Marcu 7, 1-13)

Jertfele

„Și pe când erau într-una din cetăți, iată un om plin de lepră; văzând pe Iisus, a căzut cu fața la pământ și l s-a rugat zicând: Doamne, dacă voiești, poți să mă curățești. Și întinzând El mâna, S-a atins de lepros, zicând: Voiesc, fii curățat! Și îndată s-a dus lepra de pe el. Iar Iisus i-a poruncit să nu spună nimănui, ci, mergând, arată-te preotului și, pentru curățirea ta, du jertfa, precum a orânduit Moise, spre mărturie lor.” (Luca 5, 12-14)

Sabatul

„În vremea aceea, mergea Iisus, într-o zi de sâmbătă, printre semănături, iar ucenicii Lui au flămânzit și au început să smulgă spice și să mănânce. Văzând aceasta, fariseii au zis Lui: Iată, ucenicii Tăi fac ceea ce nu se cuvine să facă sâmbăta. Iar El le-a zis: Au n-ați citit ce-a făcut David când a flămânzit, el și cei ce erau cu el? Cum a intrat în casa Domnului și a mâncat pâinile punerii înainte, care nu se cuveneau lui să le mănânce, nici celor ce erau cu el, ci numai preoților? Sau n-ați citit în Lege că preoții, sâmbăta, în templu, calcă sâmbăta și sunt fără de vină? Ci graiesc vouă că mai mare decât templul este aici. Dacă știți ce înseamnă: Milă voiesc iar nu jertfă, n-ați fi osândit pe cei nevinovați. Că Domn este și al sâmbetei Fiul Omului. Și trecând de acolo, a venit în sinagoga lor. Și iată un om având mâna uscată. Și L-au întrebat, zicând: Cade-se, oare, a vindeca sâmbăta? Ca să-L invinuiască. El le-a zis: Cine va fi între voi omul care va avea o oaie și, de va cădea ea sâmbăta în groapă, nu o va apuca și o va scoate? Cu cât se

deosebește omul de oaie! De aceea se cade a face bine sâmbăta. Atunci i-a zis omului: Întinde mâna ta. El a întins-o și s-a făcut sănătoasă ca și cealaltă. Și ieșind, fariseii s-au sfătuit împotriva Lui cum să-L piardă. Iisus însă, cunoscându-i, S-a dus de acolo. Și mulți au venit după El și i-a vindecat pe toți. Dar le-a poruncit ca să nu-L dea în vileag, Ca să se împlinească ceea ce s-a spus prin Isaia proorocul, care zice: «Iată Fiul Meu pe Care L-am ales, iubitul Meu întru Care a binevoit sufletul Meu; pune-voi Duhul Meu peste El și judecată neamurilor va vesti»." (*Matei 12, 1-18*)

„Și pe când mergea El într-o sâmbătă prin semănături, ucenicii Lui, în drumul lor, au început să smulgă spice. Și fariseii Îi ziceau: Vezi, de ce fac sâmbăta ce nu se cuvine? Și Iisus le-a răspuns: Au niciodată n-ați citit ce a făcut David, când a avut nevoie și a flămânzit, el și cei ce erau cu el? Cum a intrat în casa lui Dumnezeu, în zilele lui Abiatar arhiereul, și a mâncat pâinile punerii înainte, pe care nu se cuvenea să le mănânce decât numai preoții, și a dat și celor ce erau cu el? Și le zicea lor: Sâmbăta a fost făcut pentru om, iar nu omul pentru sâmbătă. Astfel că Fiul Omului este domn și al sâmbetei.” (*Marcu 2, 23-28*)

„Într-o sâmbătă, a doua după Paști, Iisus mergea prin semănături și ucenicii Lui smulgeau spice, le frecau cu mâinile și mâncau. Dar unii dintre farisei au zis: De ce faceți ce nu se cade a face sâmbăta? Și Iisus, răspunzând, a zis către ei: Oare n-ați citit ce a făcut David, când a flămânzit el și cei ce erau cu el? Cum a intrat în casa lui Dumnezeu și a luat pâinile punerii înainte și a mâncat și a dat și însoțitorilor săi, din ele, pe care nu se cuvine să le mănânce decât numai preoții? Și le zicea: Fiul Omului este Domn și al sâmbetei.” (*Luca 6, 1-5*)

d) Împlinirea Scripturilor

„Atunci Iisus le-a zis: Voi toți vă veți sminti întru Mine în noaptea aceasta căci scris este: «Bate-voi păstorul și se vor risipi oile turmei».” (*Matei 26, 31*)

„Că Fiul Omului merge precum este scris despre El; dar vai de omul acela prin care este vândut Fiul Omului. Bine era de omul acela dacă nu s-ar fi născut.” (*Marcu 14, 21*)

„Și răspunzând, Iisus le-a zis: Ca la un tâlhar ați ieșit cu săbii și cu toiege, ca să Mă prindeți. În fiecare zi eram la voi în templu, învățând, și nu M-ați prins. Dar acestea sunt ca să se împlinescă Scripturile.” (*Marcu 14, 48-49*)

„Și a venit în Nazaret, unde fusese crescut, și, după obiceiul Său, a intrat în ziua sâmbetei în sinagogă și S-a sculat să citească. Și l s-a dat cartea proorocului Isaia. Și, deschizând El cartea, a găsit locul unde era scris: «Duhul Domnului este peste Mine, pentru care M-a uns să binevestesc săracilor; M-a trimis să vindec pe cei zdrobiți cu inima; să propovăduiesc robilor dezrobirea și celor orbi vederea; să slobozesc pe cei apăsați, și să vestesc anul plăcut Domnului». Și închizând cartea și dând-o slujitorului, a șezut, iar ochii tuturor erau ațintiți asupra Lui. Și El a început a zice către ei: Astăzi s-a împlinit Scriptura aceasta în urechile voastre.” (*Luca 4, 16-21*)

„Și El a zis către ei: O, nepricepuților și zăbavnici cu inima ca să credeți toate câte au spus proorocii! Nu trebuia oare, ca Hristos să pătimească acestea și să intre în slava Sa? Și începând de la Moise și de la toți proorocii, le-a rălcuit lor, din toate Scripturile cele despre El.” (*Luca 24, 25-27*)

„Iar în ziua cea din urmă – ziua cea mare a sărbătorii – Iisus a stat între ei și a strigat, zicând: Dacă însetează cineva, să vină la Mine și să bea. Cel ce crede în Mine, precum a zis Scriptura: râuri de apă vie vor curge din pânțele lui. Iar aceasta a zis-o despre Duhul pe Care aveau să-L primească acei ce cred în El. Căci încă nu era (dat) Duhul, pentru că Iisus încă nu fusese preaslăvit.” (*Ioan 7, 37-39*)

„Voi Mă numiți pe Mine: Învățătorul și Domnul, și bine ziceți, căci sunt. Deci dacă Eu, Domnul și Învățătorul, v-am spălat vouă picioarele, și voi sunteți datori ca să spălați picioarele unii altora; Că v-am dat vouă pildă, ca, precum v-am făcut Eu vouă, să faceți și voi. Adevărat, zic vouă: Nu este sluga mai mare decât stăpânul său, nici solul mai mare decât cel ce l-a trimis pe el. Când știți acestea, fericiți sunteți dacă le veți face. Nu zic despre voi toți; căci Eu știu pe cei pe care i-am ales. Ci ca să se împlinescă Scriptura: «Cel ce mănâncă pâinea cu Mine a ridicat călcâiul împotriva Mea». De acum vă spun vouă, înainte de a fi aceasta, ca să credeți, când se va îndeplini, că Eu sunt.” (*Ioan 13, 13-19*)

„De n-aș fi venit și nu le-aș fi vorbit, păcat nu ar avea; dar acum n-au cuvânt de dezvinovățire pentru păcatul lor. Cel ce Mă urăște pe Mine, urăște și pe Tatăl Meu. De nu aș fi făcut între ei lucruri pe care nimeni altul nu le-a făcut păcat nu ar avea; dar acum M-au și văzut și M-au urât și pe Mine și pe Tatăl Meu. Dar (aceasta), ca să se împlinească cuvântul cel scris în Legea lor: «M-au urât pe nedrept»”. (*Ioan 15, 22-25*)

Profeții

„Atunci de ce-ați ieșit? Să vedeți un prooroc? Da, zic vouă, și mai mult decât un prooroc. Că el este acela despre care s-a scris: «Iată Eu trimit, înaintea feței Tale, pe îngerul Meu, care va pregăti calea Ta, înaintea Ta». Adevărat zic vouă: Nu s-a ridicat între cei născuți din femei unul mai mare decât Ioan Botezătorul; totuși cel mai mic în împărăția cerurilor este mai mare decât el. Din zilele lui Ioan Botezătorul până acum împărăția cerurilor se ia prin străduință și cei ce se silesc pun mâna pe ea. Toți proorocii și Legea au proorocit până la Ioan. Și dacă voiți să înțelegeți, el este Ilie, cel ce va să vină.” (*Matei 11, 9-14*)

„Și ucenicii, apropiindu-se de El, I-au zis: De ce le vorbești lor în pilde? Iar El, răspunzând, le-a zis: Pentru că vouă vi s-a dat să cunoașteți tainele împărăției cerurilor, pe când acestora nu li s-a dat. Căci celui ce are i se va da și-i va prisosi, iar de la cel ce nu are, și ce are i se va lua. De aceea le vorbesc în pilde, că, văzând, nu văd și, auzind, nu aud, nici nu înțeleg. Și se împlinește cu ei proorocia lui Isaia, care zice: «Cu urechile veți auzi, dar nu veți înțelege, și cu ochii vă veți uita, dar nu veți vedea». Căci inima acestui popor s-a învățoșat și cu urechile aude greu și ochii lui s-au închis, ca nu cumva să vadă cu ochii și să audă cu urechile și cu inima să înțeleagă și să se întoarcă, și Eu să-i tămăduiesc pe ei. Dar fericțiți sunt ochii voștri că văd și urechile voastre că aud. Căci adevărat grăiesc vouă că mulți prooroci și drepți au dorit să vadă cele ce priviți voi, și n-au văzut, și să audă cele ce auziți voi, și n-au auzit.” (*Matei 13, 10-17*)

„Și iată, unul dintre cei ce erau cu Iisus, întinzând mâna, a tras sabia și, lovind pe sluga arhiereului, i-a tăiat urechea. Atunci Iisus i-a zis: Întoarce sabia ta la locul ei, că toți cei ce scot sabia, de sabie vor pieri. Sau și se

pare că nu pot să rog pe Tatăl Meu și să-Mi trimită acum mai mult de douăsprezece legiuni de îngeri? Dar cum se vor împlini Scripturile, că așa trebuie să fie? În ceasul acela, a zis Iisus mulțimilor: Ca la un tâlhar ați ieșit cu săbii și cu ciomege, ca să Mă prindeți. În fiecare zi ședeam în templu și învățam și n-ați pus mâna pe Mine. Dar toate acestea s-au făcut ca să se îplinească Scripturile proorocilor. Atunci toți ucenicii, lăsându-L, au fugit.” (*Matei 26, 51-56*)

„Atunci de ce-ați ieșit? Să vedeți un prooroc? Da, zic vouă, și mai mult decât un prooroc. Că el este acela despre care s-a scris: «Iată Eu trimit, înaintea feței Tale, pe îngerul Meu, care va pregăti calea Ta, înaintea Ta».” (*Matei 11, 9-10*)

„Orbii își capătă vederea și șchiopii umblă, leproșii se curățesc și surzii aud, morții înviază și săracilor li se binevestește. Și fericit este acela care nu se va sminti întru Mine.” (*Matei 11, 5-6*)

„Începutul Evangheliei lui Iisus Hristos, Fiul lui Dumnezeu, precum este scris în proorocie (la Maleahi) și Isaia: «Iată Eu trimit îngerul Meu înaintea feței Tale, care va pregăti calea Ta. Glasul celui ce strigă în pustie: Gătiți calea Domnului, drept faceți cărările Lui».” (*Marcu 1, 1-3*)

„Și chemând la sine pe doi dintre ucenicii săi, Ioan i-a trimis către Domnul, zicând: Tu ești Cel ce va să vină sau să așteptăm pe altul? Și ajungând la El, bărbații au zis: Ioan Botezătorul ne-a trimis la Tine, zicând: Tu ești Cel ce va să vină sau să așteptăm pe altul? Și în acel ceas El a vindecat pe mulți de boli și de răni și de duhuri rele și multor orbi le-a dăruit vederea. Și răspunzând, le-a zis: Mergeți și spuneți lui Ioan cele ce ați văzut și cele ce ați auzit: Orbii văd, șchiopii umblă, leproșii se curățesc, surzii aud, morții înviază și săracilor li se binevestește. Și fericit este acela care nu se va sminti întru Mine. Iar, după ce trimișii lui Ioan au plecat, El a început să vorbească mulțimilor despre Ioan: Ce ați ieșit să priviți, în pustie? Oare trestie clătinată de vânt? Dar ce ați ieșit să vedeți? Oare om îmbrăcat în haine moi? Iată, cei ce poartă haine scumpe și petrec în desfătare sunt în casele regiilor. Dar ce-ați ieșit să vedeți? Oare prooroc? Da! Zic vouă: și mai mult decât un prooroc. Acesta este cel despre care s-a scris: «Iată trimit înaintea

feței Tale pe îngerul Meu care va găti calea Ta, înaintea Ta». Zic vouă: Între cei născuți din femei, nimeni nu este mai mare decât Ioan; dar cel mai mic în împărăția lui Dumnezeu este mai mare decât el. Și tot poporul auzind, și vameșii s-au încredințat de dreptatea lui Dumnezeu, botezându-se cu botezul lui Ioan.” (*Luca 7, 19-29*)

Psalmii

„Și I-au zis: Auzi ce zic aceștia? Iar Iisus le-a zis: Da. Au niciodată n-ați citit că din gura copiilor și a celor ce sug Ți-ai pregătit laudă?” (*Matei 21, 16*)

„Și a început să le vorbească în pilde: Un om a sădit o vie, a împrejmuit-o cu gard, a săpat în ea teasc, a clădit turn și a dat-o lucrătorilor, iar el s-a dus departe. Și la vreme, a trimis la lucrători o slugă, ca să ia de la ei din roadele viei. Dar ei, punând mâna pe ea, au bătut-o și i-au dat drumul fără nimic. Și a trimis la ei, iarăși, altă slugă, dar și pe aceea, lovind-o cu pietre, i-au spart capul și au ocărât-o. Și a trimis alta. Dar și pe aceea au ucis-o; și pe multe altele: pe unele bărându-le, iar pe altele ucigându-le. Mai avea și un fiu iubit al său și în cele din urmă l-a trimis la lucrători, zicând: Se vor rușina de fiul meu. Dar acei lucrători au zis între ei: Acesta este moștenitorul; veniți să-l omorâm și moștenirea va fi a noastră. Și prinzându-l l-au omorât și l-au aruncat afară din vie. Ce va face acum stăpânul viei? Va veni și va pierde pe lucrători, iar via o va da altora. Oare nici Scriptura aceasta n-ați citit-o: «Piatra pe care au nesocotit-o ziditorii, aceasta a ajuns să fie în capul unghiului? De la Domnul s-a făcut aceasta și este lucru minunat în ochii noștri». Și căutau să-L prindă, dar se temeau de popor. Căci înțeleseseră că împotriva lor zisese pilda aceasta. Și lăsându-L, s-au dus. Și au trimis la El pe unii din farisei și din irodiani, ca să-L prindă în cuvânt.” (*Marcu 12, 1-13*)

e) Învățăături formulate cu raportare la episoade/persoane din Vechiul Testament

„Iar de îmbrăcăminte de ce vă îngrijiți? Luați seama la crinii câmpului cum cresc: nu se ostenesc, nici nu torc. Și vă spun vouă că nici Solomon, în toată mărirea lui, nu s-a îmbrăcat ca unul dintre aceștia.” (*Matei 6, 28-29*)

„Și ucenicii L-au întrebat, zicând: Pentru ce dar zic cărturarii că trebuie să vină mai întâi Ilie? Iar El, răspunzând, a zis: Ilie într-adevăr va veni și va așeza la loc toate. Eu însă vă spun vouă că Ilie a și venit, dar ei nu l-au cunoscut, ci au făcut cu el câte au voit; așa și Fiul Omului va pătimi de la ei. Atunci au înțeles ucenicii că Iisus le-a vorbit despre Ioan Botezătorul.” (*Matei 17, 10-13*)

„Și fiind adunați fariseii, i-a întrebat Iisus, zicând: Ce vi se pare despre Hristos? Al cui Fiu este? Zis-au Lui: Al lui David. Zis-a lor: Cum deci David, în duh, îl numește pe El Domn? – zicând: «Zis-a Domnul Domnului meu: Șezi de-a dreapta Mea, până ce voi pune pe vrăjmașii Tăi așternut picioarelor Tale». Deci dacă David îl numește pe El domn, cum este fiu al lui? Și nimeni nu putea să-l răspundă cuvânt și nici n-a mai îndrăznit cineva, din ziua aceea, să-L mai întrebe.” (*Matei 22, 41-46*)

„Și dacă într-un loc nu vă vor primi pe voi, nici nu vă vor asculta, ieșind de acolo, scuturați praful de sub picioarele voastre, spre mărturie lor. Adevărat grăiesc vouă: Mai ușor va fi Sodomei și Gomorei, în ziua judecății, decât cetății acelea.” (*Marcu 6, 11*)

„Și le-a zis: Adevărat zic vouă că nici un prooroc nu este bine primit în patria sa. Și adevărat vă spun că multe văduve erau în zilele lui Ilie, în Israel, când s-a închis cerul trei ani și șase luni, încât a fost foamete mare peste tot pământul. Și la nici una dintre ele n-a fost trimis Ilie, decât la Sarepta Sidonului, la o femeie văduvă. Și mulți leproși erau în Israel în zilele proorocului Elisei, dar nici unul dintre ei nu s-a curățat, decât Neeman Sirianul.” (*Luca 4, 24-27*)

„Priviți la crini cum cresc: Nu torc, nici nu țes. Și zic vouă că nici Solomon, în toată mărirea lui, nu s-a îmbrăcat ca unul dintre aceștia.” (*Luca 12, 27*)

„Ei au răspuns și l-au zis: Tatăl nostru este Avraam. Iisus le-a zis: Dacă ați fi fiii lui Avraam, ați face faptele lui Avraam. Dar voi acum căutați să Mă uicideți pe Mine, Omul care v-am spus adevărul pe care l-am auzit de la Dumnezeu. Avraam n-a făcut aceasta.” (*Ioan 8, 39-40*)

„Iudeii I-au zis: Acum am cunoscut că ai demon. Avraam a murit, de asemenea și proorocii; și Tu zici: Dacă cineva va păzi cuvântul Meu, nu va gusta moartea în veac. Nu cumva ești Tu mai mare decât tatăl nostru Avraam, care a murit? Și au murit și proorocii. Cine te faci Tu a fi? Iisus a răspuns: Dacă Mă slăvesc Eu pe Mine Însumi, slava Mea nimic nu este. Tatăl Meu este Cel care Mă slăvește, despre Care ziceți voi că este Dumnezeuul vostru. Și nu L-ați cunoscut, dar Eu Îl știu; și dacă aș zice că nu-L știu, aș fi mincinos asemenea vouă. Ci Îl știu și păzesc cuvântul Lui. Avraam, părintele vostru, a fost bucuros să vadă ziua Mea și a văzut-o și s-a bucurat. Deci au zis iudeii către El: Încă nu ai cincizeci de ani și l-ai văzut pe Avraam? Iisus le-a zis: Adevărat, adevărat zic vouă: Eu sunt mai înainte de a fi fost Avraam. Deci au luat pietre ca să arunce asupra Lui. Dar Iisus S-a ferit și a ieșit din templu și, trecând prin mijlocul lor, S-a dus.” (Ioan 8, 52-59)

Răstignirea Domnului

„Și după cum Moise a înălțat șarpele în pustie, așa trebuie să se înalțe Fiul Omului, Ca tot cel ce crede în El să nu piară, ci să aibă viață veșnică.” (Ioan 3, 14-15)

Învierea Domnului

„Atunci I-au răspuns unii dintre cărturari și farisei, zicând: Învățătorule, voim să vedem de la Tine un semn. Iar El, răspunzând, le-a zis: Neam viclean și desfrânat cere semn, dar semn nu i se va da, decât semnul lui Iona proorocul. Că precum a fost Iona în pântecele chitului trei zile și trei nopți, așa va fi și Fiul Omului în inima pământului trei zile și trei nopți. Bărbații din Ninive se vor scula la judecată cu neamul acesta și-l vor osândi, că s-au pocăit la propovăduirea lui Iona; iată aici este mai mult decât Iona. Regina de la miazăzi se va scula la judecată cu neamul acesta și-l va osândi, căci a venit de la marginile pământului ca să asculte înțelepciunea lui Solomon, și iată aici este mai mult decât Solomon.” (Matei 12, 38-42)

„Neam viclean și adulter cere semn și semn nu se va da lui, decât numai semnul lui Iona. Și lăsându-i, a plecat.” (Matei 16, 4)

„Și după șase zile a luat Iisus cu Sine pe Petru și pe Iacov și pe Ioan și i-a dus într-un munte înalt, de o parte, pe ei singuri, și S-a schimbat la față înaintea lor. Și veșmintele Lui s-au făcut strălucitoare, albe foarte, ca zăpada, cum nu poate înălbi așa pe pământ înălbitorul. Și li s-a arătat Ilie împreună cu Moise și vorbeau cu Iisus. Și răspunzând Petru, a zis lui Iisus: Învățătorule, bine este ca noi să fim aici; și să facem trei colibe: Ție una și lui Moise una și lui Ilie una. Căci nu știa ce să spună, fiindcă erau înspăimântați. Și s-a făcut un nor care îi umbrea, iar un glas din nor a venit zicând: Acesta este Fiul Meu cel iubit, pe Acesta să-L ascultați. Dar, deodată, privind ei împrejur, n-au mai văzut pe nimeni decât pe Iisus, singur cu ei. Și coborându-se ei din munte, le-a poruncit ca nimănui să nu spună cele ce văzuseră, decât numai când Fiul Omului va învia din morți. Iar ei au ținut cuvântul, întrebându-se între ei: Ce înseamnă a învia din morți? Și L-au întrebat pe El, zicând: Pentru ce zic fariseii și cărturarii că trebuie să vină mai întâi Ilie? Iar El le-a răspuns: Ilie, venind întâi, va așeza iarăși toate. Și cum este scris despre Fiul Omului că va să pătimească multe și să fie defăimat? Dar vă zic vouă că Ilie a și venit și i-au făcut toate câte au voit, precum s-a scris despre el.” (*Marcu 9, 2-13*)

„Iar îngrămădindu-se mulțimile, El a început a zice: Neamul acesta este un neam viclean; cere semn dar semn nu i se va da decât semnul proorocului Iona. Căci precum a fost Iona un semn pentru Niniviteni așa va fi și Fiul Omului semn pentru acest neam. Regina de la miazăzi se va ridica la judecată cu bărbații neamului acestuia și-i va osândi, pentru că a venit de la marginile pământului, ca să asculte înțelepciunea lui Solomon; și, iată, mai mult decât Solomon este aici. Bărbații din Ninive se vor scula la judecată cu neamul acesta și-l vor osândi, pentru că s-au pocăit la propovăduirea lui Iona; și, iată, mai mult decât Iona este aici.” (*Luca 11, 29-32*)

Parusia

„Deci, când veți vedea urâciunea pustiirii ce s-a zis prin Daniel proorocul, stând în locul cel sfânt – cine citește să înțeleagă – Atunci cei din Iudeea să fugă în munți. Cel ce va fi pe casă să nu se coboare, ca să-și ia lucrurile din casă. Iar cel ce va fi în țarină să nu se întoarcă înapoi, ca să-și ia haina.

Vai de cele însărcinate și de cele ce vor alăpta în zilele acelea! Rugați-vă ca să nu fie fuga voastră iarna, nici sâmbăta. Căci va fi atunci strâmtorare mare, cum n-a fost de la începutul lumii până acum și nici nu va mai fi.” (*Matei 24, 15-21*)

„Și precum a fost în zilele lui Noe, așa va fi venirea Fiului Omului. Căci precum în zilele acelea dinainte de potop, oamenii mâncau și beau, se însurau și se măritau, până în ziua când a intrat Noe în corabie, și n-au știut până ce a venit potopul și i-a luat pe toți, la fel va fi și venirea Fiului Omului.” (*Matei 24, 37-39*)

„Și precum a fost în zilele lui Noe, tot așa va fi și în zilele Fiului Omului: Mâncau, beau, se însurau, se măritau până în ziua când a intrat Noe în corabie și a venit potopul și i-a nimicit pe toți. Tot așa precum a fost în zilele lui Lot: mâncau, beau, cumpărau, vindeau, sădeau, și zideau, iar în ziua în care a ieșit Lot din Sodoma a plouat din cer foc și pucioasă și i-a nimicit pe toți. La fel va fi în ziua în care se va arăta Fiul Omului. În ziua aceea, cel care va fi pe acoperișul casei, și lucrurile lui în casă, să nu se coboare ca să le ia; de asemenea, cel ce va fi în țarină să nu se întoarcă înapoi. Aduceți-vă aminte de femeia lui Lot. Cine va căuta să-și scape sufletul, îl va pierde; iar cine îl va pierde, acela îl va dobândi.” (*Luca 17, 26-33*)

Învierea obștească

„Răspunzând, Iisus le-a zis: Vă rătăciți neștiind Scripturile, nici puterea lui Dumnezeu. Căci la înviere, nici nu se însoară, nici nu se mărită, ci sunt ca îngerii lui Dumnezeu în cer. Iar despre învierea morților, au n-ați citit ce vi s-a spus vouă de Dumnezeu, zicând: «Eu sunt Dumnezeu lui Avraam și Dumnezeu lui Isaac și Dumnezeu lui Iacov»? Nu este Dumnezeu morților, ci al viilor.” (*Matei 22, 29-32*)

„Și au venit la El saducheii care zic că nu este înviere și-L întrebau zicând: Învățătorule, Moise ne-a lăsat scris, că de va muri fratele cuiva și va lăsa femeia fără copil, să ia fratele său pe femeia lui și să ridice urmaș fratelui. Și erau șapte frați. Și cel dintâi și-a luat femeie, dar, murind, n-a lăsat urmaș. Și a luat-o pe ea al doilea, și a murit, nelăsând urmaș. Tot așa

și al treilea. Și au luat-o toți șapte și n-au lăsat urmaș. În urma tuturor a murit și femeia. La înviere, când vor învia, a căruia dintre ei va fi femeia? Căci toți șapte au avut-o de soție. Și le-a zis Iisus: Oare nu pentru aceasta rătăciți, neștiind Scripturile, nici puterea lui Dumnezeu? Căci, când vor învia din morți, nici nu se mai însoară, nici nu se mai mărită, ci sunt ca îngerii din ceruri. Iar despre morți că vor învia, n-ați citit, oare, în cartea lui Moise, când i-a vorbit Dumnezeu din rug, zicând: «Eu sunt Dumnezeul lui Avraam și Dumnezeul lui Isaac și Dumnezeul lui Iacov»? Dumnezeu nu este Dumnezeul celor morți, ci a celor vii. Mult rătăciți.” (Marcu 12, 18-27)

Viața veșnică. Împărăția cerurilor

„Și zic vouă că mulți de la răsărit și de la apus vor veni și vor sta la masă cu Avraam, cu Isaac și cu Iacov în împărăția cerurilor.” (Matei 8, 11)

„Siliți-vă să intrați prin poarta cea strâmtă, că mulți, zic vouă, vor căuta să intre și nu vor putea. După ce se va scula stăpânul casei și va încuia ușa și veți începe să srați afară și să bateți la ușă, zicând: Doamne, deschide-ne! – și el, răspunzând, vă va zice: Nu vă știu de unde sunteți. Atunci voi veți începe să ziceți: Am mâncat înaintea ta și am băut și în piețele noastre ai învățat. Și el vă va zice: Vă spun: Nu știu de unde sunteți. Depărtați-vă de la mine toți lucrătorii nedreptății. Acolo va fi plângerea și scrâsnirea dinților, când veți vedea pe Avraam și pe Isaac și pe Iacov și pe toți proorocii în Împărăția lui Dumnezeu, iar pe voi aruncați afară. Și vor veni alții de la răsărit și de la apus, de la miazănoapte și de la miazăzi și vor ședea la masă în împărăția lui Dumnezeu.” (Luca 13, 24-29)

„Era un om bogat care se îmbrăca în porfiră și în vison, veselindu-se în toate zilele în chip strălucit. Iar un sărac, anume Lazăr, zăcea înaintea porții lui, plin de bube, poftind să se sature din cele ce cădeau de la masa bogatului; dar și câinii venind, lingeau bubele lui. Și a murit săracul și a fost dus de către îngeri în sânul lui Avraam. A murit și bogatul și a fost înmormântat. Și în iad, ridicându-și ochii, fiind în chinuri, el a văzut de departe pe Avraam și pe Lazăr în sânul lui. Și el, strigând, a zis: Părinte Avraame, fic-ți milă de mine și trimite pe Lazăr să-și ude vârful degetului în apă și să-mi răcorească limba, căci mă chinuiesc în această văpaie. Dar Avraam a

zis: Fiule, adu-ți aminte că ai primit cele bune ale tale în viața ta, și Lazăr, asemenea, pe cele rele; iar acum aici el se mângâie, iar tu te chinuiești. Și peste toate acestea, între noi și voi s-a întărit prăpastie mare, ca cei care voiesc să treacă de aici la voi să nu poată, nici cei de acolo să treacă la noi. Iar el a zis: Rogu-te, dar, părinte, să-l trimiți în casa tatălui meu, căci am cinci frați, să le spună lor acestea, ca să nu vină și ei în acest loc de chin. Și i-a zis Avraam: Au pe Moise și pe prooroci; să asculte de ei. Iar el a zis: Nu, părinte Avraam, ci, dacă cineva dintre morți se va duce la ei, se vor pocăi. Și i-a zis Avraam: Dacă nu ascultă de Moise și de prooroci, nu vor crede nici dacă ar învia cineva dintre morți.” (*Luca 16, 19-31*)

Euharistia

„Părinții noștri au mâncat mană în pustie, precum este scris: «Pâine din cer le-a dat lor să mănânce». Deci Iisus le-a zis: Adevărat, adevărat zic vouă: Nu Moise v-a dat pâinea cea din cer; ci Tatăl Meu vă dă din cer pâinea cea adevărată. Căci pâinea lui Dumnezeu este cea care se coboară din cer și care dă viață lumii. Deci au zis către El: Doamne, dă-ne totdeauna pâinea aceasta. Și Iisus le-a zis: Eu sunt pâinea vieții; cel ce vine la Mine nu va flămânzi și cel ce va crede în Mine nu va înseta niciodată. [...] Scris este în prooroci: «Și vor fi toți învățați de Dumnezeu». Deci oricine a auzit și a învățat de la Tatăl la Mine vine. [...] Aceasta este pâinea care s-a pogorât din cer, nu precum au mâncat părinții voștri mană și au murit. Cel ce mănâncă această pâine va trăi în veac.” (*Ioan 6, 31-35, 45, 58*)

f) Îndemnuri privitoare la Sfânta Scriptură

„Și zicând: S-a împlinit vremea și s-a apropiat împărăția lui Dumnezeu. Pocăiți-vă și credeți în Evanghelie.” (*Marcu 1, 15*)

„Cercetați Scripturile, că socotiți că în ele aveți viață veșnică. Și acelea sunt care mărturisesc despre Mine. [...] Că dacă ați fi crezut lui Moise, ați fi crezut și Mie, căci despre Mine a scris acela. [...] Iar dacă celor scrise de el nu credeți, cum veți crede în cuvintele Mele?” (*Ioan 5, 39, 46, 47*)

g) Alte referiri la Vechiul Testament

„Iar El, răspunzând, a zis: Scris este: «Nu numai cu pâine va trăi omul, ci cu tot cuvântul care iese din gura lui Dumnezeu». [...] Și I-a zis: Dacă Tu ești Fiul lui Dumnezeu, aruncă-Te jos, că scris este: «Îngerilor Săi va porunci pentru Tine și Te vor ridica pe mâini, ca nu cumva să izbești de piatră piciorul Tău». Iisus i-a răspuns: Iarăși este scris: «Să nu ispitești pe Domnul Dumnezeul tău».” (*Matei 4, 4, 6, 7*)

„Bucurați-vă și vă veseliți, că plata voastră multă este în ceruri, că așa au prigonit pe proorocii cei dinainte de voi.” (*Matei 5, 12*)

„Vai vouă, cărturarilor și fariseilor fățarnici! Că zidiți mormintele proorocilor și împodobiți pe ale dreptilor, și ziceți: De am fi fost noi în zilele părinților noștri, n-am fi fost părtași cu ei la vărsarea sângelui proorocilor. Astfel, dar, mărturisiți voi înșivă că sunteți fii ai celor ce au ucis pe prooroci. Dar voi întreceți măsura părinților voștri! Șerpi, pui de vipere, cum veți scăpa de osânda gheenei? De aceea, iată Eu trimit la voi prooroci și înțelepți și cărturari; dintre ei veți ucide și veți răstigni; dintre ei veți biciui în sinagogi și-i veți urmări din cetate în cetate, ca să cadă asupra voastră tot sângele dreptilor răspândit pe pământ, de la sângele dreptului Abel, până la sângele lui Zaharia, fiul lui Varahia, pe care l-ați ucis între templu și altar.” (*Matei 23, 29-35*)

„Iar în ceasul al nouălea a strigat Iisus cu glas mare, zicând: Eli, Eli, lama sabahtani? adică: Dumnezeul Meu, Dumnezeul Meu, pentru ce M-ai părăsit?” (*Matei 27, 46*)

„Și au venit în Ierusalim. Și, intrând în templu, a început să dea afară pe cei ce vindeau și pe cei ce cumpărau în templu, iar mesele schimbătorilor de bani și scaunele vânzătorilor de porumbei le-a răsturnat. Și nu îngăduia să mai treacă nimeni cu vreun vas prin templu. Și-i învăța și le spunea: Nu este, oare, scris: «Casa Mea casă de rugăciune se va chema, pentru toate neamurile»? Voi însă ați făcut din ea peșteră de tâlhari. Și au auzit arhieriei și cărturarii. Și căutau cum să-L piardă. Căci se temeau de El, pentru că toată mulțimea era uimită de învățatura Lui.” (*Marcu 11, 15-18*)

„Iar Iisus, plin de Duhul Sfânt, S-a întors de la Iordan și a fost dus de Duhul în pustie, timp de patruzeci de zile, fiind ispitit de diavolul. Și în aceste zile nu a mâncat nimic; și, sfârșindu-se ele, a flămânzit. Și I-a spus diavolul: Dacă ești Fiul lui Dumnezeu, zi acestei pietre să se facă pâine. Și a răspuns Iisus către el: Scris este că nu numai cu pâine va trăi omul, ci cu orice cuvânt al lui Dumnezeu. Și suindu-L diavolul pe un munte înalt, I-a arătat într-o clipă toate împărățiile lumii. Și I-a zis diavolul: Ție îți voi da toată stăpânirea aceasta și strălucirea lor, căci mi-a fost dată mie și eu o dau cui voiesc; Deci dacă Tu Te vei închina înaintea mea, toată va fi a Ta. Și răspunzând, Iisus i-a zis: Mergi înapoia Mea, satano, căci scris este: «Domnului Dumnezeului tău să te închini și numai Lui Unuia să-L slujești». Și L-a dus în Ierusalim și L-a așezat pe aripa templului și I-a zis: Dacă ești Fiul lui Dumnezeu, aruncă-Te de aici jos; Căci scris este: «Că îngerilor Săi va porunci pentru Tine, ca să Te păzească»; Și te vor ridica pe mâini, ca nu cumva să lovești de piatră piciorul Tău. Și răspunzând, Iisus i-a zis: S-a spus: «Să nu ispitești pe Domnul Dumnezeul tău.» (Luca 4, 1-12)

„Bucurați-vă în ziua aceea și vă veseliți, că, iată, plata voastră multă este în cer; pentru că tot așa făceau proorocilor părinții lor.” (Luca 6, 23)

„Iar după cuvintele acestea, ca la opt zile, luând cu Sine pe Petru și pe Ioan și pe Iacov, S-a suit pe munte ca să Se roage. Și pe când se ruga El, chipul feței Sale s-a făcut altul și îmbrăcămintea Lui albă strălucind. Și iată doi bărbați vorbeau cu El, care erau Moise și Ilie, și care, arătându-se întru slavă, vorbeau despre sfârșitul Lui, pe care avea să-l împlinească în Ierusalim. Iar Petru și cei ce erau cu el erau îngreuiți de somn; și deșteptându-se, au văzut slava Lui și pe cei doi bărbați stând cu El. Și când s-au despărțit ei de El, Petru a zis către Iisus: Învățătorule, bine este ca noi să fim aici și să facem trei colibe: una Ție, una lui Moise și una lui Ilie, neștiind ce spune. Și, pe când vorbea el acestea, s-a făcut un nor și i-a umbrît; și ei s-au spăimântat când au intrat în nor. Și glas s-a făcut din nor, zicând: Acesta este Fiul Meu cel ales, de acesta să ascultați! Și când a trecut glasul, S-a aflat Iisus singur. Și ei au tăcut și nimănui n-au spus nimic, în zilele acelea, din cele ce văzuseră.” (Luca 9, 28-36)

„De aceea și înțelepciunea lui Dumnezeu a zis: «Voi trimite la ei prooroci și apostoli și dintre ei vor ucide și vor prigoni»; Ca să se ceară de la neamul acesta sângele tuturor proorocilor, care s-a vărsat de la facerea lumii, de la sângele lui Abel până la sângele lui Zaharia, care a pierit între altar și templu. Adevărat vă spun: Se va cere de la neamul acesta.” (*Luca 11, 49-51*)

2. SFÂNTUL APOSTOL PAVEL

„Tu însă rămâi în cele ce ai învățat și de care ești încredințat, deoarece știi de la cine le-ai învățat, și fiindcă de mic copil cunoști Sfintele Scripturi, care pot să te înțeleptească spre mântuire, prin credința cea întru Hristos Iisus. Toată Scriptura este insuflată de Dumnezeu și de folos spre învățatură, spre mustrare, spre îndreptare, spre înțeleptirea cea întru dreptate, Astfel ca omul lui Dumnezeu să fie desăvârșit, bine pregătit pentru orice lucru bun.” (*II Timotei 3, 14-17*)

Împlinirea Scripturii

„Vă aduc aminte, fraților, Evanghelia pe care v-am binevestit-o, pe care ați și primit-o, întru care și stați, Prin care și sunteți mântuiți; cu ce cuvânt v-am binevestit-o – dacă o țineți cu tărie, afară numai dacă n-ați crezut în zadar – Căci v-am dat, întâi de toate, ceea ce și eu am primit, că Hristos a murit pentru păcatele noastre după Scripturi; și că a fost îngropat și că a înviat a treia zi, după Scripturi.” (*I Corinteni 15, 1-4*)

Învățăături cu raportare la Vechiul Testament

„Preoții, care își țin bine dregătoria, să se învrednicească de îndoită cinste, mai ales cei care se ostenesc cu cuvântul și cu învățătura. Pentru că Scriptura zice: «Să nu legi gura boului care treieră», și: «Vrednic este lucrătorul de plata sa».” (*I Timotei 5, 17-18*)

„Iar noi, fraților, suntem după Isaac, fi ai făgăduinței. Ci precum atunci cel ce se născuse după trup prigonea pe cel ce se născuse după Duh, tot

așa și acum. Dar ce zice Scriptura? «Izgonește pe roabă și fiul ei, căci nu va moșteni fiul roabei, împreună cu fiul celei libere». Deci, fraților, nu suntem copii ai roabei, ci copii ai celei libere.» (*Galateni 4, 27-30*)

„Au nu știți că trupurile voastre sunt mădulele lui Hristos? Luând deci mădulele lui Hristos le voi face mădulele unei desfrânate? Nicidecum! Sau nu știți că cel ce se alipește de desfrânate este un singur trup cu ea? «Căci vor fi – zice Scriptura – cei doi un singur trup». Iar cel ce se alipește de Domnul este un duh cu El.” (*I Corinteni 6, 15-17*)

„Sau: «Cine se va coborî întru adânc?», ca să ridice pe Hristos din morți! Dar ce zice Scriptura? «Aproape este de tine cuvântul, în gura ta și în inima ta», – adică cuvântul credinței pe care-l propovăduim. Că de vei mărturisi cu gura ta că Iisus este Domnul și vei crede în inima ta că Dumnezeu L-a înviat pe El din morți, te vei mântui. Căci cu inima se crede spre dreptate, iar cu gura se mărturisește spre mântuire. Căci zice Scriptura: «Tot cel ce crede în El nu se va rușina».” (*Romani 10, 7-11*)

„Căci Scriptura zice lui Faraon: «Pentru aceasta chiar te-am ridicat, ca să arăt în tine puterea Mea și ca numele Meu să se vestească în tot pământul». Deci, dar, Dumnezeu pe cine voiește îl miluiește, iar pe cine voiește îl împietrește.” (*Romani 9, 17-18*)

„Iar Scriptura, văzând dinainte că Dumnezeu îndreptează neamurile din credință, dinainte a binevestit lui Avraam: «Că se vor binecuvânta în tine toate neamurile».” (*Galateni 3, 8*)

Relatia VT-NT

„Este deci Legea împotriva făgăduințelor lui Dumnezeu? Nicidecum! Căci dacă s-ar fi dat Lege, care să poată da viață, cu adevărat dreptatea ar veni din Lege. Dar Scriptura a închis toate sub păcat, pentru ca făgăduința să se dea din credință în Iisus Hristos celor ce cred. Iar înainte de venirea credinței, noi eram păziți sub Lege, fiind închiși pentru credința care avea să se descopere. Astfel că Legea ne-a fost călăuză spre Hristos, pentru ca să ne îndreptăm din credință. Iar dacă a venit credința, nu mai suntem sub călăuză.” (*Galateni 3, 21-25*)

„Pavel, rob al lui Iisus Hristos, chemat de El apostol, rânduit pentru vestirea Evangheliei lui Dumnezeu, Pe care a făgăduit-o mai înainte, prin proorocii Săi, în Sfintele Scripturi, Despre Fiul Său, Cel născut din sămânța lui David, după trup, Care a fost rânduit Fiu al lui Dumnezeu întru putere, după Duhul sfințeniei, prin învierea Lui din morți, Iisus Hristos, Domnul nostru.” (*Romani 1, 1-4*)

„În adevăr, Legea având umbra bunurilor viitoare, iar nu însuși chipul lucrurilor, nu poate niciodată – cu aceleași jertfe, aduse neîncetat în fiecare an – să facă desăvârșiți pe cei ce se apropie. Altfel, n-ar fi încetat oare jertfele aduse, dacă cei ce săvârșesc slujba dumnezeiască, fiind o dată curățiți, n-ar mai avea nici o conștiință a păcatelor? Ci prin ele, an de an, se face amintirea păcatelor. Pentru că este cu neputință ca sângele de tauri și de țapi să înlăture păcatele.” (*Evrei 10, 1-4*)

Alte referiri la Scriptură

„Iar neamurile să slăvească pe Dumnezeu pentru mila Lui, precum este scris: «Pentru aceasta Te voi lăuda între neamuri și voi cânta numele Tău». Și iarăși zice Scriptura: «Veseliți-vă, neamuri, cu poporul Lui». Și iarăși: «Lăudați pe Domnul toate neamurile; lăudați-L pe El toate popoarele».” (*Romani 15, 9-11*)

„Nu a lepădat Dumnezeu pe poporul Său, pe care mai înainte l-a cunoscut. Nu știți, oare, ce zice Scriptura despre Ilie? Cum se roagă el împotriva lui Israel, zicând: «Doamne, pe proorocii Tăi i-au omorât, jertfelnicele Tale le-au surpat și eu am rămas singur și ei caută să-mi ia sufletul!».” (*Romani 11, 2-3*)

„Căci dacă Avraam s-a îndreptat din fapte, are de ce să se laude, dar nu înaintea lui Dumnezeu. Căci, ce spune Scriptura? Și «Avraam a crezut lui Dumnezeu și i s-a socotit lui ca dreptate».” (*Romani 4, 2-3*)

„Că și Hristos n-a căutat plăcerea Sa, ci, precum este scris: «Ocările celor ce Te ocărăsc pe Tine, au căzut asupra Mea». Căci toate câte s-au scris mai înainte, s-au scris spre învățătura noastră, ca prin răbdarea și mângâierea, care vin din Scripturi, să avem nădejde. Iar Dumnezeul răbdării și al mân-

gâierii să vă dea vouă a gândi la fel unii pentru alții, după Iisus Hristos, Pentru ca toți laolaltă și cu o singură gură să slăviți pe Dumnezeu și Tatăl Domnului nostru Iisus Hristos.” (*Romani* 15, 3-6)

„Iar celui ce poate să vă întărească după Evanghelia mea și după propovăduirea lui Iisus Hristos, potrivit cu descoperirea tainei celei ascunse din timpuri veșnice, Iar acum arătată prin Scripturile proorocilor, după porunca veșnicului Dumnezeu și cunoscută la toate neamurile spre ascultarea credinței, Unuia înțeleptului Dumnezeu, prin Iisus Hristos, fie slava în vecii vecilor. Amin!” (*Romani* 16, 25-27)

„Deci, Legea e sfântă și porunca e sfântă și dreaptă și bună. Atunci, ce era bun s-a făcut pentru mine pricina morții? Nicidecum! Ci păcatul, ca să se arate păcat, mi-a adus moartea, prin ceea ce a fost bun, pentru ca păcatul, prin poruncă, să fie peste măsură de păcătos. Căci știm că Legea e duhovnicească; dar eu sunt trupesc, vândut sub păcat.” (*Romani* 7, 12-14)

„Căci legea duhului vieții în Hristos Iisus m-a eliberat de legea păcatului și a morții, Pentru că ceea ce era cu neputință Legii – fiind slabă prin trup – a săvârșit Dumnezeu, trimițând pe Fiul Său într-o asemănare trupului păcatului și pentru păcat a osândit păcatul în trup, Pentru ca îndreptarea din Lege să se împlinească în noi, care nu umblăm după trup, ci după duh. Căci cei ce sunt după trup cugetă cele ale trupului, iar cei ce sunt după Duh, cele ale Duhului.” (*Romani* 8, 2-5)

„Iar Israel, urmărind legea dreptății, n-a ajuns la legea dreptății. Pentru ce? Pentru că nu o căutau din credință, ci ca din faptele Legii. S-au poticnit de piatra poticnirii, Precum este scris: «Iată pun în Sion piatră de poticnire și piatră de sminteală; și tot cel ce crede în El nu se va rușina.»” (*Romani* 9, 31-33)

„Cu cei ce n-au Legea, m-am făcut ca unul fără lege, deși nu sunt fără Legea lui Dumnezeu, ci având Legea lui Hristos, ca să dobândesc pe cei ce n-au Legea.” (*I Corinteni* 9, 21)

„Accasta zic dar: Un testament întărit dinainte de Dumnezeu în Hristos nu desființează Legea, care a venit după patru sute treizeci de ani, ca să

desființeze făgăduința. Căci dacă moștenirea este din Lege, nu mai este din făgăduință, dar Dumnezeu i-a dăruit lui Avraam moștenirea prin făgăduință. Deci ce este Legea? Ea a fost adăugată pentru călcările de lege, până când era să vină Urmașul, Căruia I s-a dat făgăduința, și a fost rânduită prin îngeri, în mâna unui Mijlocitor. Mijlocitorul însă nu este al unuia singur, iar Dumnezeu este unul. Este deci Legea împotriva făgăduințelor lui Dumnezeu? Nicidecum! Căci dacă s-ar fi dat Lege, care să poată da viață, cu adevărat dreptatea ar veni din Lege.” (*Galateni 3, 17-21*)

„Toată Legea se cuprinde într-un singur cuvânt, în acesta: lubește pe aproapele tău ca pe tine însuși.” (*Galateni 5, 14*)

3. FAPTELE APOSTOLILOR

„Iar un iudeu, cu numele Apollo, alexandrin de neam, bărbat iscusit la cuvânt, puternic fiind în Scripturi, a sosit la Efes. Acesta era învățat în calea Domnului și, arzând cu duhul, grăia și învăța drept cele despre Iisus, cunoscând numai botezul lui Ioan. Și el a început să vorbească, fără sfială, în sinagogă. Auzindu-l, Priscila și Acvila l-au luat cu ei și i-au arătat mai cu de-amănuntul calea lui Dumnezeu. Și voind el să treacă în Ahaia, l-au îndemnat frații și au scris ucenicilor să-l primească. Și sosind (în Corint), a ajutat mult cu harul celor ce crezuseră; Căci cu raree și în fața tuturor, el înfrunța pe iudei, dovedind din Scripturi că Iisus este Hristos.” (*Fapte 18, 24-28*)

„Și un înger al Domnului a grăit către Filip, zicând: Ridică-te și mergi spre miazăzi, pe calea care coboară de la Ierusalim la Gaza; aceasta este pustie. Ridicându-se, a mers. Și iată un bărbat din Etiopia, famen, mare dregător al Candachiei, regina Etiopiei, care era peste toată vistieria ei și care venise la Ierusalim ca să se închine. Se întorcea acasă; și șezând în carul său, citea pe proorocul Isaia. Iar Duhul i-a zis lui Filip: Apropie-te și te alipește de carul acesta. Și alergând Filip l-a auzit citind pe proorocul Isaia, și i-a zis: Înțelegi, oare, ce citești? Iar el a zis: Cum aș putea să înțeleg, dacă nu mă va călăuzi cineva? Și a rugat pe Filip să se urce și să șadă cu el. Iar locul din Scriptură pe care-l citea era acesta: «Ca un miel care se aduce spre junghiere

și ca o oaie fără de glas înaintea celui ce-o tunde, așa nu și-a deschis gura sa. Întru smerenia Lui, judecata Lui s-a ridicat și neamul Lui cine-l va spune? Că se ridică de pe pământ viața Lui». Iar famenul, răspunzând, a zis lui Filip: Rogu-te, despre cine zice proorocul acesta, despre sine ori despre altcineva? Iar Filip, deschizând gura sa și începând de la scriptura aceasta, i-a binevestit pe Iisus.” (*Fapte* 8, 26-35)

„Bărbați frați, trebuia să se împlinească Scriptura aceasta pe care Duhul Sfânt, prin gura lui David, a spus-o dinainte despre Iuda, care s-a făcut călăuză celor ce L-au prins pe Iisus.” (*Fapte* 1, 16)

„Și după ce au trecut prin Amfipoli și prin Apolonia, au venit la Tesalonic, unde era o sinagogă a iudeilor. Și după obiceiul său, Pavel a intrat la ei și în trei sâmbete le-a grăit din Scripturi, Deschizându-le și arătându-le că Hristos trebuia să pătimească și să învieze din morți, și că Acesta, pe Care vi-L vestesc eu, este Hristosul, Iisus.” (*Fapte* 17, 1-3)

„Iar frații au trimis îndată, noaptea, la Bereea, pe Pavel și pe Sila care, ajungând acolo, au intrat în sinagoga iudeilor. Și aceștia erau mai buni la sufler decât cei din Tesalonic; ei au primit cuvântul cu toată osârdia, în toate zilele, cercetând Scripturile, dacă ele sunt așa. Au crezut mulți dintre ei și dintre femeile de cinste ale elinilor, și dintre bărbați nu puțini.” (*Fapte* 17, 10-12)

4. EPISTOLELE SOBORNICEȘTI

„Avraam, părintele nostru, au nu din fapte s-a îndreptat, când a pus pe Isaac, fiul său, pe jertfelnic? Vezi că, credința lucra împreună cu faptele lui și din fapte credința s-a desăvârșit? Și s-a împlinit Scriptura care zice: «Și a crezut Avraam lui Dumnezeu și i s-a socotit lui ca dreptate» și «a fost numit prieten al lui Dumnezeu».” (*Iacov* 2, 21-23)

„Dacă, într-adevăr, împliniți legea împărătească, potrivit Scripturii: «Să iubești pe aproapele tău ca pe tine însuși», bine faceți.” (*Iacov* 2, 8)

„Preadesfrânaților! Nu știți, oare, că prietenia lumii este dușmănie față de Dumnezeu? Cine deci va voi să fie prieten cu lumea se face vrăjmaș lui Dumnezeu. Sau vi se pare că Scriptura grăiește în deșert? Duhul, care sălășluiește în noi, ne poartă spre zavistie? Nu, ci dă mai mare har. Pentru aceea, zice: «Dumnezeu celor mândri le stă împotrivă, iar celor smeriți le dă har.» (Iacov 4, 4-6)

„Cum vorbește despre acestea, în toate epistolele sale, în care sunt unele lucruri cu anevoie de înțeles, pe care cei neștiutori și neîntăriți le răstălmăcesc, ca și pe celelalte Scripturi, spre a lor pierzare.” (II Petru 3, 16)

„Și avem cuvântul proorocesc mai întărit, la care bine faceți luând aminte, ca la o făclie ce strălucește în loc întunecos, până când va străluci ziua și Luceafărul va răsări în inimile voastre, Aceasta știind mai dinainte că nici o proorocie a Scripturii nu se tâlcuiește după socotința fiecăruia; Pentru că niciodată proorocia nu s-a făcut din voia omului, ci oamenii cei sfinți ai lui Dumnezeu au grăit, purtați fiind de Duhul Sfânt.” (II Petru 1, 20)

REPERE PENTRU O *LECTURA CHRISTIANA* A SFINTEI SCRIPTURI

Vom insera și aceste elemente de suport de curs, considerându-le importante pentru tema propusă: cuvântul care împărtășește (creează părtășia la) Înțelepciune. Ele se găsesc în cursul nostru de isagogie, curs ce așteaptă și el să vadă lumina tiparului.

Elemente de hermeneutică

Sensurile Sfintei Scripturi

Sensul literal-istoric

„Sensul literal-istoric – *sensus litteralis historicus* – prezintă ideile, gândirea și intenția autorilor inspirați ai Sfintei Scripturi, pe care aceștia le-au expus în conformitate cu regulile gramaticale, sintactice și logice. El este sensul pe care autorii l-au dat textului lor și reprezintă, după cum îl arată și numele, sensul prim al literei. Pe lângă numele de literal, dat acestui sens, mai întâlnim și pe cel de gramatical, istoric și uneori logic. Sensul literal poate fi propriu sau impropriu, figurat, metaforic, tropic.”¹

Sensul anagogic

„În Sfânta Scriptură există texte care pe lângă sensul istoric-literal au și un sens numit *anagogic*. Acesta nu suprimă sensul literal, nu exclude

¹ Pr. Mircea BASARAB, *Ermineutica biblică*, Ed. Episcopiei Ortodoxe Române, Oradea, 1997, p. 28.

sensul istoric, ci îl însoțește, îl întregeste prin adăugirea unei idei mai înalte, care rezultă, de cele mai multe ori, din reflexia interpretului asupra evenimentelor viitoare, sau din considerații de ordin moral.”²

După ce interpretează gramatical versetul 12 din *Psalmul* 147, Sfântul Ioan Hrisostom adaugă: „Referitor la text sunt de ajuns cele spuse; iar dacă cineva dorește să înțeleagă psalmul în mod *anagogic*, nu refuzăm să mergem și pe această cale, nevătămând istoria – Doamne ferește –, ci împreună cu aceea, adăugăm și acestea pentru cei mai sârguincioși, după putință. Proslăvește pe Domnul, Ierusalime, laudă pe Dumnezeuul tău, Sioane! Pavel înțelege Ierusalimul de sus, despre care zice: Iar Ierusalimul de sus este liber și este mama noastră, după cum și prin Sion înțelege Biserica, zicând: Voi nu v-ați apropiat nici de muntele ce putea fi pipăit, nici de focul care arde cu flacăra, nici de nor, nici de beznă, nici de vijelie, ci v-ați apropiat de cetatea Sionului și de Biserica celor dintâi născuți, care sunt scriși în ceruri. Este cu putință deci să explicăm în mod anagogic și acestea (referitor la Biserică): Proslăvește pe Domnul Ierusalime, laudă pe Dumnezeuul tău Sioane, căci El a întărit zăvoarele porților tale și a binecuvântat în tine pe feciorii tăi. Căci a zidit-o pe aceasta mai puternic decât Ierusalimul, nu cu zăvoare și cu porți, ci înconjurând-o cu crucea și cu hotărârea puterii Lui, prin care a întins curtea ei în toată lumea, zicând că porțile iadului nu o vor sfârâma.”³

„Sensul anagogic se referă, de cele mai multe ori, la adevăruri viitoare, pe care scriitorul inspirat le-a cunoscut mai dinainte. Din această cauză sensul anagogic este numit uneori și *sens profetic*.”⁴

Sensul alegoric

„Alegoria este o metaforă continuă, un procedeu artistic, o figură retorică ce caută să concretizeze și să personifice concepte abstracte cu scopul de a învăța sau de a transmite o învățătură morală. Alegoria poate să cuprindă fraze, pericope biblice sau să se extindă până la cuprinsul unei cărți cum

² Iustin MOISESCU, *Sfânta Scriptură și interpretarea ei în opera Sf. Ioan Hrisostom*, Ed. Anastasia, București, 2003, p. 145.

³ SFÂNTUL IOAN GURĂ DE AUR, *Expositio in Psalmos*, in PG. 55, col. 483.

⁴ I. MOISESCU, *op. cit.*, p. 146.

este cazul *Cântării Cântărilor*. Între alegoriile biblice de o rară frumusețe se numără și pericopa 9-17 din *Psalmul* 79, în care Israelul este asemănat unei vițe de vie ce a fost adusă din Egipt sau Cântarea viei roditoare din *Isaia* 5, 1-5, precum și pericopele din *Iezechiel* 15, 1-8; 17, 1-10 sau 34, 1-6. În Noul Testament, exemple de întrebuițarea alegoriei găsim în *Ioan* 10, 1-16 despre păstorul cel bun, *Ioan* 15, 1-11 vița cea adevărată sau pericopa din *Romani* 11, 17-19, precum și cea din *Efesenii* 6, 13.⁵

Sensul tipic

„Înțelesul sau sensul tipic (de la gr. τύπος), pe care-l primește o realitate vechi-testamentară, este deci lucrarea Duhului lui Dumnezeu și ea nu contrazice realitatea istorică, în consecință, tipul este o realitate istorică cu caracter profetic, ce conține în sine o referință la antitipul reprezentat, fiind ridicat la semnificația lui deosebită prin lucrarea Duhului Sfânt. Existența tipului aparține economiei mântuirii și ca lucrare a Duhului Sfânt poate fi transmisă de aghiograf fără ca acesta să-i sesizeze întru totul semnificația.”⁶

„Adam este tip al lui Adam cel viitor [*Romani* 5, 14], piatra (din care au fost adăpați israeliții în pustie) reprezintă tipic pe Hristos [*I Corinteni* 10, 4], apa care a izvorât din piatră este tipul puterii de viață făcătoare a Cuvântului; Mana este tipul pâinii celei vii, care s-a pogorât din cer [*Deuteronom* 8, 3, *Ioan* 5, 41], iar șarpele spânzurat pe lemn este tipul patimii mântuitoare, care s-a săvârșit pe cruce [*Numeri* 21, 9]. [...] Chiar și cele referitoare la ieșirea din Israel (din robia egipteană) au fost istorisite pentru că sunt tip al mântuirii prin botez. Întâii-născuți ai israeliților au fost salvați ca și trupurile celor ce se botează, pentru că celor însemnați cu sângele mielului li s-a dat har. Sângele mielului era tip al sângelui lui Hristos, iar întâii-născuți erau tip al primului om creat [...]. Marea și norul au condus atunci la credință și au preînchipuit harul care avea să vină [...]. Cum a preînchipuit marea botezul? Prin faptul că a separat pe Israeliți de faraon, după cum baia aceasta separă de tirania diavolului. Aceea ucide în valurile ei pe dușman, în această baie este ucisă dușmânia noastră, cea către

⁵ Pr. M. BASARAB, *op. cit.*, pp. 33-34.

⁶ *Ibidem*, p. 46.

Dumnezeu. Din aceea poporul Israil a ieșit nevătămat, din apa botezului noi ne ridicăm ca înviați din morți, mântuiți prin harul Celui care ne-a chemat. Cât despre nor, el este o umbră a darului Duhului, dar care stinge flacăra patimilor prin omorârea mădulelor.”⁷

„Tipul, zice Sfântul Ioan Hrisostom, nu trebuie separat cu totul de adevăr, căci astfel nu ar mai fi tip; nici nu trebuie socotit egal cu adevărul, căci iarăși va deveni și el adevăr; ci trebuie să rămânem la măsura proprie fiecăruia, nu socotind tipul în întregime adevăr, dar nici lipsindu-l cu totul de acesta. Căci, dacă el are totul, atunci și el este adevăr, iar dacă este lipsit cu totul, atunci nu poate fi tip.”⁸

Calitățile interpretului

Cunoașterea limbilor (ebraică, aramaică, greacă) în care s-au scris cărțile Bibliei devenit un lucru evident pentru oricine că o exegeză corectă a cărților Sfintei Scripturi nu se poate face fără cunoașterea limbilor în care au fost scrise textele inspirate. O traducere, oricât de bună ar fi, rămâne doar o traducere, ea ajută dar nu poate înlocui textul original. Sunt cuvinte și expresii care nu se pot traduce, iar altele care prin traducere își pierd sensul sau se depărtează de ceea ce autorul a vrut să redea prin intermediul lor, încât cunoașterea limbilor sacre apare ca o necesitate absolută pentru înțelegerea corectă a Scripturilor.

Cunoașterea izvoarelor textului biblic (codici, manuscrise, traduceri, lecționarii, citate biblice păstrate în diferite lucrări teologice) este de mare folos interpretului pentru stabilirea textului în forma în care el a ieșit de sub pana autorului sau una cât mai apropiată de aceasta. Critica textului este astăzi o disciplină biblică de care interpretul Sfintei Scripturi nu se poate dispensa pentru a ajunge la o interpretare autentică, la o apropiere până la identificare cu gândul aghiografului.

Cunoașterea Arheologiei biblice și a Introducerii în cărțile Sfintei Scripturi pune la îndemâna interpretului cunoștințele necesare în legătură

⁷ SFÂNTUL VASILE CEL MARE, *Despre Sfântul Duh*, în PSB, 12, trad. de pr. Constantin CORNÎTESCU și pr. Teodor BODOGAE, Ed. IBMBOR, București, 1988, p. 46.

⁸ SFÂNTUL IOAN GURĂ DE AUR, *Omilia la 1 Corinteni*, în PG 51, col. 248.

cu geografia locurilor sfinte, cu obiceiurile, datinile și moravurile contemporanilor autorului inspirat; el oferă și informații importante privind scopul cărților, destinatarii, motivul scrierii lor, locul și timpul când au fost scrise și alte amănunte ce contribuie la o bună înțelegerea textului biblic inspirat.

Cunoașterea literaturii și a științelor profane (filosofia, istoria universală, zoologia, botanica, astronomia, medicina, dialectica, logica, retorica etc.) oferă un minunat exercițiu spiritual prin intermediul căruia se poate ajunge la înțelegerea Sfințelor Scripturi. Cunoașterea științelor profane poate mijloci argumente sau cunoștințe cu privire la anumite locuri din Scriptură. Literatura patristică ne oferă suficiente exemple de felul cum Sfinții Părinți s-au servit de literatura și științele timpului pentru a explica sau a mijloci interpretarea unui text biblic.

Cunoașterea vieții Bisericii. Pentru o interpretare corectă a Sfintei Scripturi, interpretul trebuie să facă dovada cunoașterii aprofundate a vieții Bisericii, a învățăturilor ei dogmatice, a literaturii exegetice fără de care primejdia erorii este mare. Numai ancorat puternic în viața Bisericii, interpretul va putea evita și combate greșita interpretare a Scripturii, pentru că în Biserică, Scriptura devine cuvântul cel viu și se trăiește conform Tradiției din totdeauna.

Dobândirea calităților morale. Pentru înțelegerea Sfintei Scripturi nu este însă suficientă o pregătire intelectuală ci aceasta trebuie să fie însoțită de anumite *însușiri morale*, prin intermediul cărora interpretul ajunge la țelul propus. Pentru apropierea de tainele Scripturii, interpretul trebuie să dea dovadă de *puritate morală*, de lepădare de patimi și de preocupările materiale, care îngreuiază înțelegerea lucrurilor spirituale expuse de sfinții scriitori. «Cine se îngrijește de ale lumii și se dedă cu totul poftelor trupului, spune Sfântul Vasile cel Mare, mai poate da atenție cuvintelor privitoare la Dumnezeu și să fie capabil de a înțelege exact astfel de gândiri înalte?» Prin curățirea de patimi, prin puritatea vieții, interpretul câștigă *liniștea necesară pentru înțelegerea învățăturilor*, adică tăcerea și liniștea contemplativă, care-l ajută să mediteze asupra adevărilor Scripturii și să desprindă din ele sensul voit de autorul sfânt.⁹

⁹ Pr. M. BASARAB, *op. cit.*, pp. 19-23.

Principii ale interpretării patristice

Părintele John Breck sintetizează opt principii care stau la baza interpretării patristice a Sfintei Scripturi:

- Referentul ultim al sintagmei *cuvântul lui Dumnezeu* nu este nici textul biblic, nici interpretarea lui; este persoana Logosului etern, a Doua Persoană a Sfintei Treimi.

- Prin urmare, Scriptura trebuie înțeleasă dintr-o perspectivă treimică: inspirată de Sfântul Duh, Scriptura dezvăluie persoana și lucrarea Fiului lui Dumnezeu, a cărui misiune este, în schimb, să ne dezvăluie nouă *fața* lui Dumnezeu Tatăl și să ne deschidă calea înspre comuniunea cu El.

- Mărturia Scripturii este rodul unei sinergii, adică al cooperării între Dumnezeu și autorul uman. Ca realitate teandrică sau divino-umană, Scriptura conține elemente ce sunt condiționate istoric, cultural și lingvistic. Așadar, trebuie reinterpretată în fiecare nouă generație din viața Bisericii, sub călăuzirea inspirată a Duhului Sfânt.

- Cuvântul lui Dumnezeu slujește scopul lui Dumnezeu pentru mântuirea lumii. Aceasta înseamnă că interpretarea lui este propriu-zis eclesială, slujind misiunii Bisericii. Exegeza are ca țel ultim împărtășirea cunoașterii mântuitoare a lui Dumnezeu; în mod corespunzător, scopul exegezei este esențial soteriologic.

- În ce privește relația între Biblie și Tradiție, Biserica susține că scrierile Noului Testament sunt elemente cu funcție normativă ale Sfintei Tradiții. Tradiția, ce cuprinde mărturia primită (paradosis) și contribuția personală a autorului, oferă conținutul acelor scrieri. Scriptura, inspirată și investită cu putere de la Duhul Sfânt, este canonul sau norma ce determină Tradiția autentică. Sfânta Scriptură nu conține întreaga Tradiție, însă nimic din ce contrazice Scripturile canonice sau este incompatibil cu ele nu face parte din Tradiția autentică.

- Relația între Vechiul Testament și Noul Testament este cea de la făgăduință la împlinire. Întâmplările istorice și cuvintele profetice din viața

lui Israel sunt figuri sau realități împlinite în Noul Legământ al lui Iisus Hristos. Prin urmare, Vechiul Testament trebuie interpretat din punct de vedere tipologic. Tipologia autentică implică o dublă mișcare: din trecut spre viitor (de la tip la antitip) și de asemenea dinspre viitor spre trecut (antitipul este, în mod prevestitor, prezent în tip). În consecință, Sfinții Părinți vor afirma că tipul se caracterizează printr-un „sens dublu”, literal și spiritual, ce conține deja și într-o oarecare măsură manifestă sau dezvăluie împlinirea eshatologică.

- În conformitate cu viziunea patristică, Scriptura este integral și uniform inspirată de Duhul Sfânt. Așadar, poate fi interpretată după legea reciprocității exegetice. Aceasta susține că orice fragment biblic obscur se poate interpreta în lumina unui alt pasaj biblic care este mai clar, indiferent de autor, data alcătuirii sau împrejurările istorice ale scrierii (scrierilor) în discuție.

- Pentru a interpreta corect Scripturile și a înțelege adâncimile adevărului cuprins în ele, exegetul trebuie să le interpreteze din interior. Scriptura, cu alte cuvinte, prescrie un mod de viață – *Hristos în noi*, în termenii Apostolului. Asta înseamnă viața trăită în conformitate cu Sfânta Scriptură, cu prescripțiile ei morale, dar și cu viziunea ei spirituală. Nu putem cunoaște cu adevărat Cuvântul lui Dumnezeu – subliniază insistent Părinții Bisericii – dacă nu ne însușim acel Cuvânt și nu ne încredințăm lui cu credință și cu dragoste.¹⁰

Lectura christiana

Pr. John Breck

„Părinții din vechime [...] împărtășesc o anumită viziune a locului și semnificației Scripturii, pierdută în mare măsură în ultima vreme. Mai importantă decât concluziile exegetice la care au ajuns în ce privește un

¹⁰ Pr. John BRECK, *Sfânta Scriptură în Tradiția Bisericii*, trad. de Ioana TĂMĂIAN, Ed. Patmos, Cluj-Napoca, 2003, pp. 69-70.

anumit fragment, este această viziune ce sesizează prezența și activitatea lui Dumnezeu în fiecare aspect din istoria lui Israel și în fiecare dimensiune a vieții Bisericii. În cazul lor, era o viziune inspirată, o înțelegere dată de Dumnezeu, pe care au numit-o *theoria*.”¹¹

„Cuvântul biblic nu este o creație omenească; este un dar divin. *Biblia*, scrisă în limbaj omenesc, ilustrează limitele percepției și înțelegerii umane. *Biblia* conține și exprimă Cuvântul lui Dumnezeu. Dar Cuvântul lui Dumnezeu nu poate fi redus niciodată la textul biblic. Deși primește forma tradiției scrise în Sfintele Scripturi, în imnografia liturgică și în formulele confesionale, *cuvântul lui Dumnezeu* se referă în primul rând la o *Persoană, una din Sfânta Treime*.”¹²

„Lectura și prezentarea Sfintei Scripturi aparține sinaxei liturgice, adunarea celor ce caută, catehumeni și credincioși, înălțare suflărească.”¹³

„Unicul mod de a evita inutilitatea atâtor studii contemporane asupra Bibliei presupune situarea Cuvântului lui Dumnezeu din nou în propriul său *context eclesial și liturgic*. Pentru că doar aici – prezent și activ în comunitatea Bisericii, pentru mântuirea lumii – Cuvântul poate să reclame pentru el însuși calitatea sa *eschatologică* de revelator al noii creații, al vieții celei noi din Împărăția lui Dumnezeu.”¹⁴

Pr. Justin Popovici

„Dacă n-ar fi fost decât o simplă carte, Evanghelia nu ar fi putut împlini mântuirea lumii, și, de altfel, dacă ar fi fost doar o simplă carte, nu am fi putut, nici nu am fi îndrăznit să o numim *Evanghelie* – Vestă bună. Dacă este o Vestă Bună, aceasta poate veni numai de la Dumnezeu-Omul, Hristos, Mântuitorul lumii, fiindcă numai Mântuitorul ne-ar fi putut salva prin Persoana Sa divino-umană și prin puterea Sa divină. Nu este cu adevărat o

¹¹ *Ibidem*, p. 15.

¹² *Ibidem*, p. 29.

¹³ *Ibidem*, p. 28.

¹⁴ *Ibidem*, p. 30.

făgăduință decât în măsura în care fiecare din cuvintele ei conține în sine toate puterile mântuitoare ale Dumnezeu-ului-om, Mântuitorul. [...] Ce este Evanghelia lui Hristos? Este Dumnezeu-omul Însuși, Hristosul, în lucrarea Sa divino-umană de mântuire. Transpusă/proclamată în cuvinte, această lucrare nu mântuiește decât dacă împlinim aceste cuvinte și dacă ele sunt însoțite de puterea divino-umană a lui Hristos, care realizează mântuirea în cei ce au crezut. Private de forța lor divino-umană, aceste cuvinte nu ar mai mântui. De aceea, Evanghelia nu constă în sentințe mereu contestabile ale înțelepciunii omenești, ci într-o manifestare a puterii lui Dumnezeu [I *Corinteni* 2, 4-5]. Dar aceasta nu e tot: Duhul Sfânt este de asemenea indispensabil pentru mântuirea rasei omenești de tot ceea ce este păcat, de tot ce e muritor și diabolic: este necesar să se unească cu suflul omenesc, fiindcă numai Preasfântul Duh poate sfinți sufletul uman prin sfințenia Sa, El este singurul care poate alunga din suflet tot ce nu e sfânt, tot ce e necurat, rău, păcătos, demonic, numai El poate sfinți întreg sufletul, inima, conștiința, voința, trupul omului. Nimic din ce este omenesc nu e străin Duhului Sfânt, cu excepția păcatului, fiindcă omul a fost creat după chipul Duhului pentru a deveni sălașul Lui. Ori tocmai aceasta devine omul prin credința în Domnul Hristos, credința în schimbul căreia Mântuitorul îi dăruiește Duhul Său cel Sfânt, cu puterile Sale atotsfinte și atotsfințitoare care îl mântuiesc de tot ce e păcat și păcătos. Prin Evanghelia Sa, Mântuitorul nu caută altceva decât un singur lucru: în schimbul credinței noastre. El dorește să ne dăruiască puterile cerești ale Sfântului Duh, pentru ca acestea, venind, să ne prefacă într-o făptură nouă, după asemănarea Domnului Hristos și a Duhului Sfânt, prin sfințenia, curăția și dreptatea Sa.”¹⁵

„*Revelația sfântă*”¹⁶ este revelația adevărului despre dumnezeirea treimică prin Dumnezeirea treimică: este un adevăr pe care Dumnezeu l-ar fi putut descoperi oamenilor în plenitudinea sa încă de la începuturi, dar pe care nu l-a revelat, pentru că în Revelație putem remarca faptul că acest adevăr nu a fost manifestat decât treptat oamenilor, în funcție de creșterea lor spirituală

¹⁵ Justin POPOVICI, *Philosophie Orthodoxe de la Vérité. Dogmatique de l'Eglise Orthodoxe*, vol. 5, Ed. L'Age de l'homme, Lausanne, 1993, p. 87.

¹⁶ Expresia este folosită cu referire la Sfânta Scriptură.

și morală. În Vechiul Testament, învățătura despre Sfânta Treime este destul de obscură, aluzivă și incompletă, fiindcă revelarea adevărilor divine supranaturale trebuie să se împlinească progresiv și încet, în ritm cu dezvoltarea spirituală și morală a celor care o primesc. Numai în Noul Testament, această învățătură va fi descoperită în plenitudine. Învățătura vechitestamentară despre Dumnezeu era o pregătire a Noului Testament. Era ca o sămânță din care, în climatul favorabil al harului *cu trei sori* al Noului Testament, să crească învățătura despre Dumnezeul treimic.”¹⁷

„Vechiul Testament este fără îndoială Legământul (Testamentul) Dumnezeului treimic.”¹⁸

„Noul Testament nu este altceva decât Revelația Sfintei Treimi despre Sfânta Treime.”¹⁹

Pr. George Florovsky

„Scriptura luată ca un întreg unitar a fost o creație a comunității, atât în Legea Veche, cât și în Biserica creștină.”²⁰

„Biblia mărturisește întâi de toate despre lucrările și faptele minunate ale lui Dumnezeu, *Magnalia Dei*. Desfășurarea a fost inițiată de Dumnezeu. Există un început și un sfârșit, care reprezintă totodată o țință. Există un punct de început: *fiat*-ul dumnezeiesc inițial – *la început (Facere 1, 1)*. Și va fi un sfârșit: „Amin! Vino, Doamne Iisuse!” (*Apocalipsă 22, 20*). De la *Facere* până la *Apocalipsă* se petrece o poveste complexă și totuși unică.”²¹

„Revelația este istoria Legământului. Revelația consemnată, Sfânta Scriptură, este deci, înainte de toate, istorie. Legea și profeții, psalmii și profețiile, toate sunt cuprinse și, cum s-ar spune, întreșute în pânza istorică vie. Revelația nu este doar un sistem de oracole divine, ci întâi de toate

¹⁷ *Ibidem*, vol. 1, p. 163.

¹⁸ *Ibidem*, p. 164.

¹⁹ *Ibidem*, p. 167.

²⁰ Pr. George FLOROVSKY, *Biserica, Scriptura Tradiția – Trupul viu al lui Hristos*, trad. de Florin CARAGEA și Gabriel MÂNDRILĂ, Ed. Platytera, București, 2005, p. 17.

²¹ *Ibidem*, p. 19.

ansamblul faptelor dumnezeiești; s-ar putea spune că revelația a fost calea lui Dumnezeu în istorie. Iar punctul culminant a fost atins atunci când Dumnezeu Însuși a intrat în istorie și aceasta odată pentru totdeauna; atunci când Cuvântul lui Dumnezeu S-a întrupat și S-a făcut om. Pe de altă parte, Cartea Revelației este în același timp o carte a destinului omenesc. Întâi de toate, ea este o carte care relatează despre creația, căderea și mântuirea omului. Este istoria mântuirii [...].”²²

„Revelația este păstrată în Biserică. Astfel, Biserica e interpretul autentic și prim al Revelației [...]. Scripturile au nevoie de interpretare. Nu fraza-re, ci mesajul constituie miezul. Iar Biserica este martorul dumnezeiește desemnat și permanent al însuși adevărului și al sensului deplin al acestui mesaj, pur și simplu pentru că Biserica aparține ea însăși revelației, ca Trup la Domnului Întrupat.”²³

„Scripturile sunt inspirate, ele sunt Cuvântul lui Dumnezeu. Ce anume este inspirația, nu poate fi propriu-zis definit – este o taină aici, o taină a întâlnirii dumnezeiesc-omenești. Nu putem să înțelegem pe de-a-ntregul modul în care oamenii sfinți ai lui Dumnezeu au auzit Cuvântul Domnului lor și cum l-au articulat pe acesta în cuvinte ale propriei lor limbi. Totuși, chiar în transmiterea lor omenească era prezent glasul lui Dumnezeu. Aici se află minunea și taina Bibliei, anume Cuvântul lui Dumnezeu în limbajul omenesc.”²⁴

„[...] limba omului nu-și pierde trăsăturile omenești atunci când devine un vehicul al revelației dumnezeiești. Dacă vrem să ne răsune limpede cuvântul divin, nu trebuie ca limba noastră să înceteze a fi omenească. Ceea ce este omenesc nu este înlăturat de inspirația divină, ci numai transfigurat. *Supranaturalul* nu distruge ceea ce este *natural*: *hyper physin* (ὕπερ φύσιν) nu înseamnă *para physin* (παρὰ φύσιν).”²⁵

²² *Ibidem*, p. 22.

²³ *Ibidem*, p. 26.

²⁴ *Ibidem*, pp. 27-28.

²⁵ *Ibidem*, p. 28.

„Biblia este privită ca o carte de parabole sfinte, scrisă într-un limbaj simbolic specific, iar sarcina exegezei este de a surprinde sensul lor ascuns, de a descoperi Cuvântul veșnic, care s-a întâmplat să fie revelat în diferite moduri și sub diferite văluri. Perspectiva și adevărul istoric sunt irelevante în acest caz. Concretețea istorică nu este decât un cadru pictural, o imagerie poetică. Te afli în căutarea înțelesurilor eterne.”²⁶

²⁶ *Ibidem*, p. 30.

PRINCIPII IUDAICE DE INTERPRETARE

Regulile de interpretare iudaice au ca fundament concepția iudaică despre Tora, ca izvor al celorlalte scrieri ale Vechiului Testament, iată de ce inserăm aici câteva pasaje talmudice care vorbesc despre importanța Torei și despre modul în care se cuvine omului să se apropie de ea.

„Când zece oameni sunt adunați și se ocupă de Tora, *șekinah* (slava) este în mijlocul lor, precum stă scris: «Dumnezeu se află în adunarea sfinților» [*Psalmi* 131]. Cum se poate dovedi că la fel stau lucrurile pentru cinci oameni? Pentru că stă scris: «El și-a întemeiat sălașul pe pământ» [*Amos* 9, 6]. Și pentru trei? Pentru că s-a spus: «El judecă printre judecători» [*Psalmi* 82, 1]. Și pentru doi? Pentru că stă scris: «Atunci cei care se tem de Domnul vorbeau între ei; Dumnezeu a luat aminte și i-a auzit» [*Maleahi* 3, 16]. În sfârșit, pentru unul singur? Pentru că stă scris: «În orice loc în care își vor aduce aminte de numele meu, voi veni la ei și îi voi binecuvânta» [*Ieșire* 20, 21].”¹

„Acela care lucrează la Tora de dragul ei merită anumite lucruri; mai mult decât atât, întreaga lume îi este datoare, el capătă numele de prieten, de iubit; i se mai spune: cel care îl iubește pe Cel atotprezent, cel care iubește genul omenesc. Tora îl învăluie în blândete și respect; ea îl face drept, pios, credincios; îl ține departe de păcat și îl apropie de virtute. Prin ea, lumea capătă cu bucurie sfaturi, cunoștințe sănătoase, inteligență și putere, precum s-a spus: «Sfatul și conștiința sănătoasă îmi aparțin; eu sunt inteligența, puterea este a mea» [*Pilde* 8, 14]. Tora îi dă și suveranitate.

¹ *Pirke Avot* – Capitoarele părinților 3, 7.

dominație, judecată pătrunzătoare; lui îi sunt revelate secretele Torei; el devine asemenea unui izvor care nu se epuizează, unui râu care curge fără să-și piardă vreodată vigoarea; el devine modest, răbdător, el iartă jignirile; Tora îl exaltă și îl înalță asupra a toate.”²

„Pentru însușirea Torei sunt necesare 48 de calități. Astfel, este nevoie de: o studiere inegalabilă, o pronunțare distinctă, inteligență și discernământ al inimii, o teamă plină de respect, venerație, smerenie, veselie; trebuie sluiți înțelepții, este necesar să te atașezi de colegi și să discuți cu discipolii, să fii calm, să cunoști Biblia și Mișna, să fii cumpătat în toate, să fii sociabil, să stai de vorbă cu oamenii, să râzi și să ai răbdare; să dai dovadă de o inimă bună, de încredere în cel înțelept; să respecti locul care se cuvine fiecăruia și să te bucuri de partea care îți revine ție; să-ți înconjuri vorbele cu o barieră și să nu revendici pentru tine nici un merit; să fii iubit și să-l iubești pe Cel omniprezent, să iubești omenirea; să iubești echitatea în toate, sinceritatea, muștrarea; să te ferești de cinstiri, să nu te lauzi cu erudiția ta, să te ferești de a lua hotărâri irevocabile, să înduri jugul aproapelui, să-ți judeci favorabil aproapele, să-l conduci în adevăr și în pace; să fii serios în studiile tale, să întrebi și să răspunzi, să ascuți și să intervii cu observațiile tale proprii; să înveți ce trebuie predat și ce trebuie practicat; să-ți iei ca dascăl un înțelept, să fii atent la spusele lui; să citezi textele sub numele autorului lor.”³

În cadrul iudaismului, în ce privește concepția despre Tora și interpretarea ei, se disting două școli principale conduse de Rabbi Hillel și Rabbi Șammai (Bet Hillel și Bet Șammai). În cele ce urmează, prezentăm într-o formă rezumativă învățătura acestora privind studierea și interpretarea Torei.

Rabbi Hillel cel Bătrân sau Babilonianul⁴

Studiul Torei. Mai presus, de orice, Hillel s-a ocupat de predarea Torei, pe care a făcut-o accesibilă tuturor, indiferent de condiția lor socială. Cerințele

² *Ibidem*, 6, 1.

³ *Ibidem*, 6, 6.

* Rabbi Hillel a fost lider al fariseilor sub domnia lui Irod, cel mai important învățat al perioadei celui de-al Doilea Templu (din 517 î.Hr.), și fondatorul școlii Hillel pentru Tanaim (înțelepți ai Mishnei). Discipolii și adepții gândirii sale au fost numiți, timp de secole, „școala lui Hillel” (Bet Hillel), în opoziție cu discipolii lui Șamai (Bet Șamai), succesorul său la conducerea Sanhedrinului.

pe care le impunea elevilor erau, însă, foarte ridicate. Le cerea să studieze cu totală dăruire Tora ca scop în sine, fără să urmărească nimic altceva. Chiar dacă a-ți consacra toată viața studierii Torei însemna să te expui multor încercări, răsplata cerească avea să fie pe măsura eforturilor. Hillel avea convingerea pe care încerca să o transmită elevilor că învățând și numai învățând, caracterul omului și personalitatea lui religioasă se purificau, se năștea în el frica de Dumnezeu și el însuși se înălța la rangul de *basid*, adică de om cu adevărat evlavios, așa cum era recunoscut Hillel însuși. Despre el se spunea că făcea orice lucru „de dragul cerului”, din dorința de a-L sluji pe Dumnezeu și a împlini voia Lui.

Interpretarea terei. Hillel și-a impus propria metodă hermeneutică, sintetizată în șapte reguli fundamentale. Cele șapte reguli hermeneutice ale lui Hillel⁵ au existat și înaintea rabinului Hillel, însă el a fost acela care le-a așternut în scris. Acestea sunt:

a. Kal va homer (neînsemnat și important)

Regula *Kal vahomer* presupune că ceea ce se aplică într-o situație neînsemnată, se va aplica cu certitudine într-o situație importantă. Un argument *kal vahomer* este introdus de obicei prin formula „cu atât mai mult...”. Tradiția rabinică distinge două forme de *kal vahomer*:

- *kal vahomer meforash* – formă în care argumentul este explicit;
- *kal vahomer satum* – aici, argumentul este subînțeles;

Exemple de *kal vahomer* din Vechiul Testament:

- „Dacă cel drept este răsplătit pe pământ, cu cât mai mult cel nelegiuit și păcătos!” (*Pilde* 11, 31)
- „Dacă alergând cu cei ce merg pe jos, ai ostenit, cum te vei lua la întrecere cu caii?” (*Ieremia* 12, 5a)

Exemple de *kal vahomer* din Noul Testament:

- „Dacă omul primește tăierea împrejur sâmbăta, ca să nu se strice Legea lui Moise, vă mâniati pe Mine că am făcut sâmbăta un om întreg sănătos?” (*Ioan* 7, 23)

⁵ Traducere selectivă după *The Seven Rules of Hillel*, pe www.yashanet.com/studies/revstudy/hillel.htm (accesat în 22.11.2008).

• „Cine va fi între voi omul care va avea o oaie și, de va cădea ea sâmbăta în groapă, nu o va apuca și o va scoate?” (*Matei 12, 11-12*)

b. G-zerah Shavah (Echivalența expresiilor)

Se face o analogie între două texte pe baza unei fraze, cuvânt sau rădăcini similare, considerându-se că cele două texte se completează reciproc din punct de vedere informativ.

• „Și a dat făgăduință, zicând: «Atotputernice Doamne, Dumnezeu Savaot, de vei căuta la înfrustarea roabei Tale și-ți vei aduce aminte de mine și de nu vei uita pe roaba Ta, ci vei da roabei Tale un copil de parte bărbătească, îl voi da ție, și nu va bea el nici vin, nici sicheră, nici brici nu se va atinge de capul lui».” (*1 Regi 1, 11*)

• „Că iată ai să zămislești și al să naști un fiu; și *nu se va atinge briciul de capul lui*, pentru că pruncul acesta va fi chiar din pântecul mamei sale nazireu al lui Dumnezeu și va începe să izbăvească pe Israel din mâna Filistenilor.” (*Judecători 13, 5*)

Din compararea celor două texte pe baza expresiei „brici nu se va atinge de capul lui”, putem deduce că Samuel, asemenea lui Samson, a fost nazireu.

c. Binyan ab mikathub echad (A construi o „familie” dintr-un singur text)

O temă comună mai multor pasaje face ca o idee regăsită numai într-unul dintre aceste pasaje să poată fi aplicată tuturor. Este ceea ce realizează Sfântul Apostol Pavel în *Evrei 9, 11-12*, punând în relație sângele din *Ieșire 24, 8* și *Evrei 9, 20* cu *Ieremia 31, 31-34* (toate cele trei pasaje conțin tema legământului, numai două dintre ele – *Ieșire 24, 8* și *Evrei 9, 20* – vorbesc despre „sângele testamentului”).

d. Binyab ab mishene kethubim (A construi o „familie” din două sau mai multe texte)

Presupune formularea unui principiu punându-se în relație două texte, iar principiul poate fi apoi aplicat altor texte.

„Să nu faceți nedreptate la judecată, la măsură, la cântărit și la măsurătoare. Cântarul vostru să fie drept, greutățile drepte, efa dreaptă și hinul drept. Eu sunt

Domnul Dumnezeu vostru, Care v-am scos din pământul Egiptului.” (*Levitic* 19, 35-36)

Această regulă hermeneutică aplicată textului de mai sus prescrie aplicarea dreptei măsuri în toate, inclusiv în judecata aproapelui.

Binyan ab mikathub echad și *Binyab ab mishene kethubim* fac posibilă identificarea principiilor biblice și aplicarea lor în viață. Se consideră că, în acest mod, Scriptura este recontextualizată și își păstrează relevanța pentru fiecare nouă generație.

e. Kelal uferat (General și particular)

O regulă generală poate fi restrânsă printr-o particularizare a ei într-un alt verset, sau, invers, o regulă particulară poate deveni principiu general. Spre exemplu, în *Facere* 1, 27 se spune că Dumnezeu l-a creat pe om, iar în 2, 7, 21 sunt introduse detalii privitoare la crearea lui Adam și a Evei. Un alt exemplu este cel al jertfelor, mai întâi se poruncește aducerea lor, apoi se arată modul în care trebuie acestea aduse.

f. Kayotze bo mimekom akhar (Analogie cu un al treilea pasaj)

Două pasaje aparent contradictorii pot fi înțelese în lumina unui al treilea:

Levitic 1, 1: „Domnul i-a grăit din cortul adunării și” *Levitic* 25, 22: „între cei doi heruvimi de deasupra chivotului legii. Mă voi descoperi ție și îți voi grăi de toate” sunt înțelese doar în lumina pasajului din *Numeri* 7, 89 unde citim: „Când a intrat Moise în cortul adunării, ca să grăiască cu Domnul. a auzit un glas. care-i grăia de sus de pe chivotul legii, dintre cei doi heruvimi. Glasul acela grăia cu el.”

g. Davar hilmad me-anino (Regula contextului)

Pentru corecta interpretare a unui pasaj, nu este suficientă analiza lui izolată, ci înțelegerea sa contextuală.

Regulile hermeneutice ale lui Hillel s-au răspândit și au revoluționat tradiția evreiască. Hillel a jucat un rol hotărâtor în istoria iudaismului, atribuindu-i-se crearea iudaismului clasic: în locul cultului puterii și al statului, el a impus cultul unei comunități a crudiților – evrei cu dragoste de

Dumnezeu și de semeni – oferind, el însuși, un autentic model de conduită morală, în conformitate cu legea mozaică⁶.

Rabbi Șamai cel Bătrân sau Hayaken⁷

Mentalitatea riguroasă a lui Șamai este caracteristică unui stadiu mai vechi al Halahei, bazar pe o interpretare literală a Sfintei Scripturi.

*Mișna*⁸ consemnează trei din învățămintele lui Șamai:

- „Fixează-ți un timp pentru studiul *Torei*”;
- „Vorbele să-ți fie puține, faptele, multe”;
- „Întâmpină pe oricine cu blândețe”.

Această ultimă povăță, ca și unele *halahot* care i se atribuie, demonstrează că Șamai nu era lipsit de indulgență și de bunăvoință, chiar dacă zelul lui religios l-a făcut să apară drept un om sever și impulsiv⁹.

⁶ Geoffrey WIGODER (ed.), „Hillel”. în *Dictionary of Jewish Biography*, Jerusalem Publishing House, Jerusalem, 1991, pp. 290-292.

⁷ Înțelept din Ereț Israel și *av bet din* (vicepreședinte al Sanhedrinului), după demisia lui Menahem Esonianul, și în timp ce Hillel era președintele acestei structuri. Așadar, a fost contemporanul lui Hillel și este menționat invariabil alături de acesta. Șamai și Hillel cel Bătrân au constituit ultima din cele cinci mari „perechi” (*zugot*) de înțelepți care au transmis legea orală. În această pereche, judecând după controversele consemnate în *Mișna*, Șamai, constructor de meserie (*Šabat* 31a), reprezenta strictețea halahică, în vreme ce Hillel înclina întotdeauna spre o interpretare mai flexibilă a legii.

⁸ *Avot* 1, 15.

⁹ Geoffrey WIGODER (ed.), „Shammai”, în *op.cit.*, p. 651.

ARGUMENTE PATRISTICE PENTRU O LECTURĂ DUHOVNICEASCĂ A SCRIPTURII

Din tezaurul patristic am extras doar câteva fragmente. Ele sunt argumente forte pentru o lectură duhovnicească și pentru înțelegerea necesității ghidului patristic în lecturarea Sfintei Scripturi.

Putem extinde acest orizont de ghidare recurgând la *Biblia Patristica* (*Biblia Patristica*, Index des citations et allusions bibliques dans la littérature patristique, 5. vol., Edition du Centre National de la Recherche Scientifique, Paris, 1986-1991) și la sintezele gândirii patristice realizate de John R. WILLIS (ed.), *The Teachings of the Church Fathers*, Herder & Herder, New York, 1966; George FLOROVSKY, *Biserica, Scriptura Tradiția – Trupul viu al lui Hristos*, Ed. Platytera, București, 2005; John BRECK, *Cum citim Sfânta Scriptură: despre structura limbajului biblic*, Ed. Reintregirea, Alba-Iulia, 2005; IDEM, *Sfânta Scriptură în Tradiția Bisericii*, Ed. Patmos, Cluj-Napoca, 2003.

PĂRINȚII FILOCALICI

SFÂNTUL IOAN CASIAN (+435)

„Monahul care dorește să ajungă la cunoașterea Scripturilor, nu trebuie niciodată să-și dea osteneala să citească lucrările comentatorilor, ci să-și îndrepte mai degrabă toată sârguința minții și încordarea inimii spre curățirea de pângăririle trupești. După alungarea acestora, îndată ochii minții îndepărtând vălul patimilor, pătrund în chip firesc tainele Scripturilor, din moment ce Duhul Sfânt ni le-a descoperit nu pentru a rămâne nepătrunse

sau ascunse. Devin însă ascunse din vina noastră când, sub vălul păcatelor, ni s-au întunecat ochii minții. Odată ce aceștia și-au redobândit limpezimea firească, citirea înseși a Sfințelor Scripturi este îndestulătoare numai ea la contemplarea adevăratei științe, fără să mai fie nevoie de învățăturile comentatorilor, așa cum și acești ochi trupești nu simt trebuința nici unei învățături pentru a vedea, dacă nu sunt împiedicați de vreo inflamație, sau de întunericul orbirii. De aceea s-au și ivit atâtea rătăcirii deosebite între ele: cei mai mulți, fără a se îngriji cât de puțin de neprihănirea minții, se reped să explice Scripturile: pe măsura îngroșării sau a necurăteniei inimii au simțit ei lucrurile ca fiind opuse și potrivnice, fie credinței, fie între ele, dar n-au putut ajunge la lumina adevărului.”¹

„Dumnezeiasca Scriptură se compară destul de bine cu un ogor rodnic, care produce tot ce este trebuincios pentru traiul oamenilor. Între aceste produse, însă, unele pot fi folosite fără a fi fierțe sau coapte, dar altele au nevoie de foc pentru a-și lepăda din cruzimea și asprimea lor, care nu se potrivesc, sau sunt chiar vătămătoare, dacă sunt folosite așa cum au fost culese. Unele sunt plăcute și se pot folosi în ambele feluri, fără să dăuneze cruzimea lor, dar focul le face totuși mai sănătoase. [...] O asemenea rânduială se vede destul de bine în edenul foarte îmbelșugat al Scripturilor duhovnicești, al căror înțeles este în unele părți atât de limpede și de luminos, încât ele n-au nevoie de o interpretare mai înaltă și-i hrănesc din abundență pe ascultători numai prin litera lor.”²

„Grăbește-te, așadar, dacă vrei să ajungi la știința cea adevărată a Scripturilor, să-ți însușești mai întâi umiliința statornică a minții, care te conduce nu la știința care împăunează, ci la cea care te face un iluminat prin trăirea dragostei de oameni. Nu este cu puțință ca o minte necurată să dobândească darul științei duhovnicești. Ferește-te cu toată băgarea de seamă ca nu cumva, din râvna cititului, să se nască nu lumina științei, nici acea veșnică slavă, care se făgăduiește prin iluminarea dată de învățătură, ci

¹ SFÂNTUL IOAN CASIAN, *Așezăminte mănăstirești*, în PSB 57, trad. Vasile COJOCARU, David POPESCU și Nicolae CHIȚESCU, Ed. IBMBOR, București, 1990, p. 182.

² IDEM, *Convorbiri duhovnicești*, în PSB 57, p. 436.

uneltele pieirii, datorită deșertăciunii și înfumurării. De asemenea, trebuie să te silești în toate chipurile ca, lăsând la o parte toată grija și cugetarea despre cele pământești, să te dăruiești cu totul citirii cărților sfinte, până când meditația continuă îți va stăpâni în întregime mintea și te va forma, așa zicând, după chipul ei. Într-un fel mintea îți va fi un chivot al testamentului, având în el cele două table de piatră, care însemnează veșnica tărie a celor două obiecte: urna de aur, adică amintirea curată și sinceră, păstrând în ea cu neîntreruptă veghe mana, prin care trebuie să înțelegem dulceața cerească și nepieritoare a sensurilor duhovnicești a acelei pâini a îngerilor, și toiagul lui Aaron, adică steagul mântuitor al celui mai mare și mai adevărat preot al nostru Iisus Hristos, înfrunzând întotdeauna de verdeața mântuirii nemuritoare.”³

SFÂNTUL ISAAC SIRUL (sec. VII)

„Începutul întregii vieți în Dumnezeu [...] e să ai o credință tare pe drumul viețuirii tale ca să poți suge toată dulceața pe care a așezat-o Duhul în cărțile sfinte.”⁴

„Pentru că trupul slab obosește stând neconținut în picioare pentru a-și împlini închinăciunile obișnuite, și din această pricină e adeseori împiedicat să stea la rugăciunile neconținute săvârșite cu trupul, și din care se naște rugăciunea în inimă, de aceea cazi adeseori cu fața la pământ în locul unde stai cu Scriptura în mână și continuă-ți astfel implorările: în acest fel convorbirea cu Scriptura se va amesteca cu rugăciunea, și lumina pe care o vei primi din amândouă părțile va spori spre desfătarea sufletului tău. Rugăciunea îți va fi astfel dulce din pricina citirii, iar în citirea ta vei fi iarăși luminat prin cheile rugăciunii. Căci prin rugăciune se deschide gândirii ușa înțelegerilor, iar aceste înțelegeri minunate stărnesc la rândul lor mai mult dorința de rugăciune potrivit contemplării lor primite [în citire].”⁵

³ *Ibidem*, p. 559.

⁴ SFÂNTUL ISAAC SIRUL, *Cuvinte către singuratici despre viața duhului, taine dumnezeiești, prorie și judecată II*, trad. Ioan I. Ică jr., Ed. Deisis, Sibiu, 2003, p. 87.

⁵ *Ibidem*, p. 94.

Când vine vremea luptei și a întunericii, să stăruim îndelung în rugăciune și în ingenuncheri, chiar dacă suntem împrăștiați. Când însă nu e o luptă apăsătoare, nici un întuneric adânc, ci sunt doar împrăștierile obișnuite aduse de gânduri întâmplătoare, atunci partea citirii să o întrecă pe cea a stăruirii în rugăciune. Să le amestecăm, așadar, una cu alta: să luăm un leac din Scriptură și să ne apropiem și de rugăciune.”⁶

„Unii scrutează Scripturile, dar sunt departe de a înțelege adevărul; cel ce se lipsește de Scriptură e însă departe de a dobândi o cunoaștere dreaptă.”⁷

„Lacrimile care curg în vremea rugăciunii, dulceața versetelor care cad în inimă și o îndulcesc, limba care începe să le repete nesățios și iubitor, fără să fie în stare să-l lase pe unul ca să treacă la altul din pricina dulceaței care este în el, sau bucuria parțială care se ivește uneori în citire sau meditare, toate acestea și altele asemănătoare sunt gustarea ajutorului harului lui Dumnezeu, gustat fără să fie cunoscut de cei se sânguesc în lucrarea lor ca să întărească și să facă să înainteze sufletul lor în virtute.”⁸

Cele ce pot fi simțite și cunoscute despre Dumnezeu sunt cele pe care în iubirea Lui le-a luat asupra Sa spre folosul nostru. Sunt figurile sensibile prin care Sfânta Scriptură face cunoscute simțurilor noastre cele ce pot fi înțelese din lumea nesensibilă, chiar dacă ele nu-L arată în cele ale Lui, ci așa cum l-a spus Dumnezeu lui Moise: „Eu sunt Domnul Care S-a descoperit lui Avraam, Isaac și Iacov în El Șadai [Atotputernicul] Dumnezeu, dar nu le-am făcut cunoscut numele Domnul [Iahve] [Ieșirea 6, 3].”⁹

„...faptul ca cineva să aibă mintea plină de neîncerata aducere-aminte de Iconomia lui Dumnezeu plecând de la minunatele reflecții semănate

⁶ *Ibidem*, pp. 120-121.

⁷ *Ibidem*, p. 153.

⁸ *Ibidem*, p. 179.

⁹ *Ibidem*, p. 200.

în ea de citire [a Scripturilor] și de căutarea lucrurilor ascunse în ea – este realizarea și recapitularea poruncilor Domnului.”¹⁰

„Citirea [Scripturii] este în chip vădit izvorul și mama rugăciunii și prin ea suntem purtați spre iubirea de Dumnezeu a cărei dulceață picură neconținut în inima noastră ca mierea dintr-un fagure, în vreme ce sufletul nostru saltă la gustul pe care-l revarsă în el lucrarea ascunsă [a rugăciunii] și citirea [Scripturii].”¹¹

„Citirea neconținută [a Scripturii] unită cu gândirea la cele înalte și căutarea și cercetarea tainelor/simbolurilor din ea alcătuiesc îndeletnicirea aleasă care duce la Dumnezeu. Cine stăruie în ele va fi condus la săvârșirea deplină a lucrării trupului. Prin acestea [citire și rugăciune] adeseori nici măcar amintirile imaginilor lumii nu mai urcă până la gândire, îndeosebi la cei care citesc și meditează cu acest gând, astfel încât, plecând de la neînțetata desfătare de cuvintele mărețe cu care se ostenească zi și noapte, mintea lor începe să înflorească unele taine/simboluri ale adevărului.”¹²

„Plictiseala la citire îl muștră deja pe cel care citește și e partea celor ce sunt nepăsători față de ea; ea sperie și alungă de la noi orice gândire la Dumnezeu și stăruința în ea face mintea să se împrășteie și să cadă în cele ale lumii, în amăgiri și lucruri omenești, în cercetări privitoare la cuvinte, în cazul în care citirea se face de dragul repetiției, pentru a scoate de aici slavă omenească sau pentru subțirimea gândirii. Dar cel ce frecventează Scripturile de dragul adevărului își are gândirea sa locuind neîncetat în cer, e cu Dumnezeu în fiecare clipă, gândurile sale se învârt în jurul tânjirii după lumea viitoare, lumea aceasta părând în ochii săi ceva demn de dispreț, iar gândirea se meditează neconținut la nădejdea viitoare: toată viața lui nu-și va alege altă lucrare, osteneală sau slujire mai mare decât aceasta.”¹³

¹⁰ *Ibidem*, p. 339.

¹¹ *Ibidem*, p. 340.

¹² *Ibidem*, p. 340.

¹³ *Ibidem*, p. 341.

SFÂNTUL MAXIM MĂRTURISITORUL (+662)

„Harul Noului Testament era ascuns tainic în litera Vechiului. [...] Prin urmare Legea după literă se învechește, îmbătrânește și încerează; dar după duh e tordeauna tânără și lucrătoare. Căci harul niciodată nu se învechește. Legea este umbra Evangheliei; iar Evanghelia este icoana bunurilor viitoare. Cea dintâi oprește săvârșirea celor rele, cea de-a doua poruncește faptele cele bune. Întreaga Sfântă Scriptură zicem că se împarte în trup și în duh, fiind ca un om duhovnicesc. [...] Legea este trupul omului duhovnicesc care este Sfânta Scriptură, Proorocii sunt simțirea (percepția simțială); Evanghelia este sufletul mintal care lucrează prin trupul legii și prin simțirea Proorocilor și prin aceste lucrări își arată puterea ei.”¹⁴

„Domnul Hristos a venit pentru a împlini legea, a o împlini duhovnicește, abrogând-o pe cea scrisă. Această desființare a literei legii constituie caracteristica principală a creștinismului și lucrarea lui Hristos. Anume în acest fapt găsește Sfântul Maxim un sprijin pentru a-și întemeia în general punctul său de vedere mistico-idealist, iar în special pentru întemeierea metodei sale tainice de explicare a Scripturii și pentru obiecțiile împotriva metodei literale de interpretare. Sfântul Părinte consideră că înțelegerea literală a Scripturii e potrivnică duhului creștinismului. Cei ce se țin de litera Scripturii au ales, după părerea sa, latura opusă lui Hristos, uitând de desființarea de către El a literei legii, neajungând la înțelegerea tainei Întrupării. Ei nu numai că au slăbit puterea de gândire prin litera lor, ci s-au și lipit de pământ cu sufletul și se târăsc pe pământ, în loc să se înalțe la măsura contemplărilor către Dumnezeu. Cu privire la ei, într-adevăr trebuie să ne întristăm ca de unii ce poartă deja pedeapsa – căderea de la adevăr –, aducând iudeilor multe motive pentru necredință¹⁵. Fără îndoială că Sfântul Maxim are foarte mare dreptate afirmând acestea. Într-adevăr, istoria nici nu hrănește și nici nu edifică duhovnicește mintea; de o tâlcuire

¹⁴ SFÂNTUL MAXIM MĂRTURISITORUL, *Capete teologice*, în *Filocalia 2*, trad. pr. Dumitru STĂNILOAE, Ed. Tipografia Arhiepiscopiei, Sibiu, 1947, p. 207.

¹⁵ *Quaestiones ad Thalassium* I., PG 90, 468 A-B, p. 128.

literală stearpă și moartă poate să se ocupe și un necredincios, netrăgând pentru sine niciun folos duhovnicesc. Și într-adevăr, ce folos am putea avea din amintirea celor petrecute, a luptelor, a numerelor, înțelegându-le textual? Dimpotrivă, prin înțelegerea duhovnicească (contemplare), toate acestea, descoperind intenția tainică a Duhului¹⁶, ne hrănesc, ne bucură și ne desfată mintea¹⁷. Cu ajutorul contemplației putem trăi și cunoaște lăuntric orice cuvânt al Scripturii, ca pe un gând al Cuvântului, ca pe o insufflare duhovnicească. Din această cauză, alegoria nu este un simplu exercițiu al gândirii, ci o rază plină de viață a duhului idealist bogat, viața inimii în Dumnezeu. Acum putem lesne înțelege de ce Sfântul Maxim consideră tâlcuirea grosolană exterioară a Scripturii a fi semnul unei mediocrități duhovnicești, a întunecării și înjosirii duhului, eclipsarea puterii sale contemplative, din care cauză vede în ea un semn al înclinării spre patimile sensibile¹⁸, a îndepărtării de creștinism, o consideră o omorâre a lui Hristos, ce viază dincolo de litera Scripturii, o omorâre asemănătoare uciderii lui Dumnezeu de către iudeii textuali¹⁹, iar înțelegerea materialistă a Scripturii fiind dăunătoare scopurilor dezvoltării ascetice.”²⁰

SFÂNTUL SIMEON NOUL TEOLOG (+1022)

„Să lăsăm și noi discuțiile deșarte și nefolositoare [*Tit* 3, 9] și să nu ne grăbim să aflăm înainte de vreme cele ce țin de o vreme, ci mai degrabă să ascultăm pe Domnul Care zice: «Cercetați Scripturile» [*Ioan* 5, 39]. *Cercetați-le și nu le iscodiți din curiozitate*. Cercetați Scripturile și nu faceți discuții în afara Sfintelor Scripturi. Cercetați Scripturile ca să fiți învățați despre credință, nădejde și iubire: despre credință, ca să nu fiți purtați de orice vânt după nesiguranța oamenilor lipsiți de reazem [*Efesenii* 4, 14], ci

¹⁶ *Ibidem* LX, 557 C, p. 178; 545B, p. 170.

¹⁷ *Ibidem* XXXVII, 385B, p. 83; XL, 397A, p. 89.

¹⁸ *Ibidem* LXIII, 669C, p. 237 (cap. quing. IV, 76); LXV, 745A, 749A, p. 279, 282.

¹⁹ *Ambigua*, PG 91, 1129D, f. 146b-147a.

²⁰ S. L. EPIFANOVICI, *Sfântul Maxim Mărturisitorul și teologia bizantină. Studiu teologic*, trad. de Pr. Marcel CORJA, Ed. Evangelismos, București, 2009, pp. 181-183.

întrăriți-vă prin dogmele cele drepte ale Bisericii apostolice și universale și «drept învățați cuvântul» ei [II *Timotei* 2, 15].²¹

„Nimic altceva din toate celelalte nu este mai folositor sufletului care a ales să cugere la legea Domnului ziua și noaptea, decât cercetarea dumnezeieștilor Scripturi [*Ioan* 5, 39]. Căci în acestea fiind ascuns înțelesul harului Duhului, face ca simțirea minții lui să se umple de toată plăcerea și, ridicând-o întreagă de la cele pământești și de la smerenia celor văzute, o face pe aceasta asemenea îngerilor și având aceeași viețuire cu îngerii.”²²

„De unde vom cunoaște deci dacă Hristos este în noi și cum să ne cercetăm pe noi înșine? Culegând cuvintele dumnezeieștilor Scripturi și ținându-le ca o oglindă înaintea sufletelor noastre, ne vom cerceta pe noi înșine în întregime în ele.”²³

„Cunoașterea duhovnicească se aseamănă unei case ridicate în mijlocul cunoașterii lumești și păgâne, în care se află depusă ca un cufăr (chivot) solid și bine asigurat bogăția cea negrăită a comorii cunoașterii de Dumnezeu însuflatelor Scripturi, bogăție pe care cei ce intră în casă n-ar putea-o vedea vreodată decât numai dacă, firește, le va fi deschis mai înainte cufărul. Nu este însă cu puțință ca acesta să poată fi deschis vreodată de vreo înțelepciune omenească. [...] Și așa cum un om, chiar dacă ar purta întreg cufărul pe umerii lui, nu știe comoara așezată în el, tot așa și omul, chiar dacă ar citi și ar învăța pe de rost toate Scripturile și le-ar purta cu sine ca pe un singur psalm, nu știe totuși darul Duhului Sfânt ascuns în ele. Căci nici cele din cufăr nu se fac evidente prin cufărul însuși, nici cele din Scriptură prin Scriptura însăși. [...] Înțelege-mi deci aici drept *cufăr* Evanghelia lui Hristos și celelalte Scripturi dumnezeiești care au încuiată și pecetluită în ele viața cea veșnică și, împreună cu ele, bunurile cele veșnice aflate în ea, bunuri negrăite și nevăzute cu ochii sensibili, potrivit glăsurii Domnului... Iar *omul*

²¹ SFÂNTUL SIMEON NOUL TEOLOG, *Discursuri teologice și etice*, trad. I. Ică jr., ed. a II-a, Ed. Deisis, Sibiu, 2001, p. 142.

²² *Ibidem*, p. 358.

²³ *Ibidem*, p. 319.

care ia cufărul socotește că este cel ce a învățat pe de rost toate Scripturile și le poartă pururea în gura lui; le poartă deci în memoria sufletului lui ca într-un cufăr care are drept *pietre prețioase* poruncile lui Dumnezeu intru care este viața veșnică.”²⁴

„Din porunci se nasc virtuțile, iar din acestea descoperirea tainelor celor ascunse și acoperite în literă. Fiindcă prin plinirea poruncilor se face lucrarea virtuților, iar prin făptuirea virtuților se face plinirea poruncilor, și așa prin acestea ni se deschide ușa cunoașterii [Luca 11, 52], sau, mai degrabă, nu prin acestea, ci prin Cel ce a zis: «Cel ce Mă iubește pe Mine, va păzi poruncile Mele, și Tatăl Meu Îl va iubi pe El și Eu Mă voi arăta Lui» [Ioan 14, 21.23]. Deci, atunci când va locui și va umbla Dumnezeu în noi [II Corinteni 6, 16] și ni Se va arăta pe Sine Însuși nouă în chip simțit, atunci vom vedea în chip conștient și cele din cufăr, adică tainele cele dumnezeiești ascunse în dumnezeiasca Scriptură. Altfel însă, nu este cu puțință – nimeni să nu se înșele! – să deschidem cufărul cunoașterii; nu este cu puțință desfătarea de bunurile din el nici să ajungem la împărtășirea și vederea (theoria) lor. [...] Ceilalți însă, neavând experiența tuturor celor spuse, nu gustă din dulceața lor, din viața lor cea nemuritoare, ca unii ce se sprijină numai pe învățarea Scripturilor, (învățare) care la ieșirea sufletului îi va judeca și osândi ea însăși mai degrabă pe ei decât pe cei ce n-au auzit nicidecum Scripturile.”²⁵

„Cele pecetluite și încuiate, cele nevăzute și necunoscute tuturor oamenilor, care sunt deschise numai de Duhul Sfânt și care ni se fac văzute și cunoscute numai fiindu-ne descoperite așa, cum le vor putea ști sau cunoaște sau chiar numai gândi cumva oarecând cei ce zic că n-au cunoscut niciodată venirea Duhului Sfânt, strălucirea, luminarea și locuirea Lui în ei?”²⁶

„Cel ce dă oamenilor cunoaștere avându-L în el însuși pe Dumnezeu în chip conștient, acela a parcurs întreaga Sfântă Scriptură și a cules tot

²⁴ IDEM, *Cateheze*, trad. I. Ică jr., ed. a II-a, Ed. Deisis, Sibiu, 2003, pp. 254-255.

²⁵ *Ibidem*, pp. 255-256.

²⁶ *Ibidem*, p. 257.

rodul care vine din cunoaștere și nu mai are nevoie de citire. Căci cum [ar mai avea nevoie]? Pentru că acela care are tovarăș de convorbire pe Cel ce a insuflat dumnezeieștile Scripturi și e inițiat de Acela în lucrurile negrăite ale tainelor celor ascunse, acela va fi el însuși pentru ceilalți o carte insuflată de Dumnezeu purtând taine noi și vechi [*Matei* 13, 52] scrise în el cu degerul lui Dumnezeu [*Ieșire* 31, 18], ca unul care a săvârșit toate și s-a odihnit de toate lucrurile lui [*Facere* 2, 2] în Dumnezeu, desăvârșirea originară.”²⁷

SFÂNTUL PETRU DAMASCHINUL (sec. XI)

Nu este contrazicere în dumnezeieștile Scripturi: „Cel ce a fost luminat puțin, luând aminte la toată citirea și psalmodierea, află în ea vedere și cunoaștere de Dumnezeu, și fiecare parte a Scripturii o găsește mărturisită de altă parte. Dar cel cu mintea încă neluminată socotește că dumnezeieștile Scripturi se contrazic. Însă contraziceri nu se află în dumnezeieștile Scripturi, să nu fie, pentru că unele dintre ele au mărturie de la alte Scripturi, iar altele au ca pricină vremea sau persoana. Și de aceea tot cuvântul Scripturii este fără de prihană. Iar dacă ceva ni se pare altfel, aceasta se datorește neștiinței noastre, și nu trebuie ca cineva să ocărască Scripturile, ci să le păzească cu toată puterea, precum sunt, și nu precum vrea el [...] Căci tot cel ce caută scopul Scripturii nu se va înțepeni vreodată în gândul său, fie bun, fie rău, ci, cum au zis marele Vasile și Gură de Aur, are Sfânta Scriptură ca dascăl, și nu învățăturile lumii, încât orice ar arunca Dumnezeu în inima curată primește fără să se indoiască, dacă află pentru aceea și mărturie din dumnezeieștile Scripturi, cum zice marele Antonie. Căci înțelesurile ce vin de la sine, fără cercetare, în mintea celor ce se liniștesc după Dumnezeu sunt vrednice de primit, zice Sfântul Isaac. Iar a le cerceta și descoase cineva pe acestea este voie proprie și știință trupească, mai ales dacă forțează Scriptura ca un hoț, spre alegorie, zice Gură de Aur, și nu intră pe ușa smeritei cugetări, ci se suie prin altă parte. Fiindcă nu este pe pământ un mai mare nebun ca acela care silește înțelesul Scripturii sau îl defaimă pentru a-și întemeia cunoștința, mai bine zis necunoștința sa. Căci ce știință este aceasta ca

²⁷ SFÂNTUL SIMEON NOUL TEOLOG, *Imne, epistole și capitole*, trad. I. Ică jr., Ed. Deisis, Sibiu, 2001, p. 423.

cineva să facă din înțelesul Scripturii ceea ce vrea el și să îndrăznească să schimbe cuvintele? Acela este om de știință, care lasă cuvintele neschimbate și descoperă, prin înțelepciunea Duhului, tainele cele ascunse, mărturisite de dumnezeieștile Scripturi.”²⁸

Pomenirea deasă a unor cuvinte din dumnezeiasca Scriptură nu este vorbărie: „În dumnezeiasca Scriptură întâlnim adeseori același cuvânt. Dar aceasta nu se face din vorbărie, ci ca prin pomenirea deasă a aceluiași cuvânt să-i aducă în chip minunat și cu iubire de oameni și pe cei mai trândavi cu auzirea la aducerea-aminte și înțelegerea celor zise. [...] De fapt sunt multe raine ascunse în dumnezeieștile Scripturi, fără să cunoaștem gândul lui Dumnezeu din cele spuse. Dar să nu te înalți, zice Teologul, când ne vezi mărturisindu-ne, cu recunoștință, neștiință, ocărând cuvintele. Căci este lucru fără judecată și strâmb a nu lua aminte la înțeles și scop, ci la slove, zice marele Dionisie.”²⁹

„Cântați cu înțelepciune», zice proorocul și «cercetați Scripturile», zice Domnul. Și cel ce aude se luminează, iar cel ce nu aude se întuneacă. Căci dacă nu ia cineva aminte la cele spuse, nu culege atâta rod din dumnezeieștile Scripturi, chiar dacă ar cânta și ar citi de multe ori. Liniștiți-vă și cunoașteți, zice, pentru că liniștirea adună mintea.”³⁰

„Numai aceea trebuie să caute cineva, ca ceea ce se face și se zice să se facă și să se zică potrivit cu scopul dumnezeiesc și ca să aibă mărturie din dumnezeieștile Scripturi [...]”³¹

„Nu este contrazicere dacă zice Scriptura despre oarecare că n-a văzut Babilonul în robie [*Iezechiel* 12, 13], iar în alt loc că l-au luat în Babilon cu ceilalți [*Jeremia* 32, 5]. Căci cine citește cu luare-aminte află în alt loc

²⁸ SFÂNTUL PETRU DAMASCHINUL, *Învățăături duhovnicești*, în *Filocalia* 5, trad. pr. D. STĂNILOAE, Ed. ILMBOR, București, 1976, pp. 113-114.

²⁹ *Ibidem*, p. 165.

³⁰ *Ibidem*, pp. 253-254.

³¹ *Ibidem*, p. 255

al Scripturii că l-a orbit pe el și așa l-au luat în robie (IV *Regi* 25, 7), Prin urmare, a intrat în Babilon cum a zis unul despre el, dar nu l-a văzut pe acesta, cum a zis celălalt. Și iarăși unii zic, din neiscușință, că Epistola către Evrei nu este a lui Pavel Apostolul. [...] Dar dacă ia aminte cineva, în cuvintele înseși află adevărul.”³²

„Cel încercat în înțelegerea Scripturilor cunoaște că înțelesul celui mai simplu cuvânt al Scripturii și al celui covârșitor de înțelept este unul și are în vedere mântuirea omului. Iar cel neîncercat în aceasta se smintește de multe ori, neștiind că mult ajută învățătura de jos când se face purtătoare a înțelepciunii de sus, a Duhului. Pentru că una dă înțelesuri luminoase, iar cealaltă putere cuvântului, dacă are omul o chibzuință statornică și sălășluiește în el cumpătarea prin care se teme de nechibzuință și de cugetare ușuratică, și cugetă cu cumpătare, cum zice Apostolul.”³³

ISICHIE SINAITUL (sec. VII)

„Vechiul Testament este chipul nevoinței trupesti exterioare și sensibile, iar Sfânta Evanghelie, care este Noul Testament, este chipul atenției, adică al curăției inimii. Și precum Vechiul Testament n-a desăvârșit și n-a întărit pe omul dinlăuntru în cinstirea de Dumnezeu, ci a împiedicat numai păcatele groase (câci doar pentru curăția sufletească e mai mare lucru a tăia și gândurile de la inimă și amintirile rele – ceea ce este propriu Evangheliei – decât a împiedica scoaterea ochiului și a dintelui aproapelui), tot așa se poate spune și despre dreptatea și nevoința trupestă, adică despre post, înfrânare, culcarea pe jos, starea în picioare, privegherea și celelalte, care se obișnuiesc în legătură cu trupul și fac să se liniștească partea afectivă a trupului de păcatul cu fapta. Cum am zis despre Vechiul Testament, bune sunt și acestea, căci ele sunt o strunire a omului nostru din afară și un paznic împotriva patimilor cu fapta, ba mai mult, ele ne păzesc sau ne împiedică și de la păcatele cu mintea. [...] Curăția inimii însă sau observarea și păzirea minții al cărui chip este Noul Testament, dacă e ținută de noi cum trebuie,

³² *Ibidem*, p. 256

³³ *Ibidem*, p. 258.

taie toate patimile și toate relele, dezrădăcinându-le din inimă și aduce în schimb bucurie, bună nădăjduire, străpungere, plâns, lacrimi, cunoștință de noi înșine și de păcatele noastre, pomenirea morții, smerenie adevărată, iubire nesfârșită față de Dumnezeu și de oameni și dragoste dumnezeiască din inimă.”³⁴

NICHITA STITHATUL (sec. XI)

„Altfel citesc Scripturile cei începători în viața de evlavie, altfel cei ce au înaintat până la mijloc și altfel cei ce au alergat până la desăvârșire. Celor dintâi citirea le este pâinea de la masa lui Dumnezeu, care susține inimile lor în sfințitele nevoințe ale virtuții și le dă vigoarea tăriei pentru lupta cu duhurile care pricinuiesc patimile, și-i face luptători viteji împotriva dracilor. Celor de-al doilea, le este vin din potirul dumnezeiesc, înveselind inimile lor și scoțându-i din ei înșiși prin puterea înțeleșurilor și ridicându-le mintea de la litera care-i omoară, ca să cerceteze adâncurile duhului ei și să le fie întregă născătoare și descoperitoare de înțeleșuri.”³⁵

PĂRINȚI ȘI SCRITORII BISERICEȘTI

SFÂNTUL IUSTIN MARTIRUL (+ 160)

„Noi nu socotim că Dumnezeuul nostru este unul, iar al vostru altul, ci El este unul și același, Care a scos pe părinții voștri din Egipt «cu mâna puternică și cu brațul înalt» [Deuteronom 5, 15]. De altfel, noi nici n-am nădăjduit în altcineva (căci nu este altul), ci numai în Acesta, în care nădăjduiți și voi, în Dumnezeuul lui Avraam, al lui Isaac și al lui Iacob. Nu am nădăjduit, însă, prin Moise, nici prin Lege, căci în cazul acesta am fi făcut și noi ceea ce faceți voi. Am citit nu de mult, o, Tryfon, că ar fi și

³⁴ ISIHIE SINAITUL, *Cuvânt despre trezvie și virtute*, în *Filocalia* 4, trad. pr. D. STĂNILOAE, Tipografia Arhiepiscopiei, Sibiu, 1948, pp. 68-69.

³⁵ NICHITA STITHATUL, *Cele 300 de capete despre făptuire, fire și cunoaștere*, în *Filocalia* 6, trad. pr. D. STĂNILOAE, Ed. IBMBOR, București, 1977, p. 296.

o lege ultimă și un testament mai de seamă decât toate celelalte, pe care trebuie să-l păzească acum toți oamenii care doresc să se învrednicească de moștenirea lui Dumnezeu. Căci Legea cea de pe Horeb este acum o lege veche și ea este numai a voastră, pe când cealaltă este, în genere, a tuturor. Și, o lege, care se dă împotriva unei alte legi, o desființează pe cea dintâi, după cum și un testament, care se face mai târziu, îl face de asemenea nelucrător pe cel dinaintea lui. Drept lege veșnică și finală și testament credincios, ne-a fost dat nouă Hristos, după care nu mai este nici o lege, nici un precept, nici o poruncă.”³⁶

„Pentru ca să vă conving că voi n-ați înțeles nimic din Scripturi, vă voi aminti și de un alt psalm al lui David, spus de către Duhul Sfânt, despre care voi ziceți că a fost spus pentru Solomon, care a fost și el un rege de-al vostru, dar de fapt și acesta a fost spus cu privire la Hristosul nostru. Voi însă vă înșelați din cauza cuvintelor cu două înțelesuri din el. Căci acolo unde s-a zis că Legea Domnului este fără de pată [*Psalmi* 18, 8], voi explicați că este vorba despre Legea cea dată prin Moise, iar nu despre aceea care avea să vină după aceea, cu toate că Dumnezeu strigă că va încheia o *Lege nouă* [*Isaia* 2, 3; 51, 4; *Mihei* 4, 2] și o *alianță nouă* [*Jeremia* 31, 31; *Isaia* 54, 3; *Evrei* 8, 7-8]. Și acolo unde s-a zis: «Dumnezeule, dă judecata Ta împăratului» [*Psalmi* 71, 1], deoarece Solomon a fost împărat, ziceți că psalmul a fost spus cu privire la el, cu toate că cuvintele psalmului arată lămurit, că a fost spus cu privire la împăratul cel veșnic, adică cu privire la Hristos. Iar că Hristos este împărat, preot, Dumnezeu, Domn, înger, om, conducător de cete, piatră și prunc și că, fiind mai întâi pătimitor, Se va ridica apoi la cer și iarăși va veni cu slavă, arătând că va avea o împărăție veșnică, o dovedesc din toate Scripturile.”³⁷

„Taina mielului pe care a poruncit Dumnezeu ca să-l jertfiți de paște, era o imagine a lui Hristos, cu sângele Căruia, după cuvântul credinței în El, se ung casele lor [*Ieșirea* 2, 7-21], adică voi înșivă, care credeți în El. Căci

³⁶ SFÂNTUL IUSTIN MARTIRUL, *Dialogul cu iudeul Trifon*, în *PSB* 2, trad. Teodor BODOGAE, Olimp CĂCIULĂ și Dumitru FECIORU, Ed. IBMBOR, București, 1980, p. 103.

³⁷ *Ibidem*, pp. 127-128.

puteți cu toții să înțelegeți, că Adam, creatura pe care a creat-o Dumnezeu, a fost casă a suflării lui Dumnezeu [*Facerea* 2, 7; *I Corinteni* 3, 16]. Cum că și această poruncă era, însă, trecătoare, vă voi dovedi acum. Dumnezeu nu îngăduie ca să se jertfească mielul pascal nicăieri, decât numai pe locul în care s-a chemat numele Lui, știind că vor veni zile, după pătimirea lui Hristos, când și locul Ierusalimului se va da vrăjmașilor voștri și se va inceta, pur și simplu, de a se mai aduce orice ofrandă. Și porunca de a fi consumat tot mielul acela era un simbol al pătimirii crucii, prin care Hristos avea să pătimească. Căci mielul, atunci când se frige, se așează tot în felul crucii. Într-adevăr, o sulită dreaptă se trece din părțile cele de jos până la cap și alta, iarăși, pe la spate, de care se atârână și labele mielului. De altfel, poruncind ca cei doi țapi care se aduceau în post [*Levitic* 16, 5 ș.u.], dintre care unul era trimis ca ispășire, iar altul se aducea ca ofrandă, să fie de asemenea și aceasta o vestire a celor două venituri ale lui Hristos: una, în care bătrânii poporului vostru și preoții L-au trimis ca pe o ispășire, punând mâinile pe El și omorându-l, iar cea de a doua venire a Lui, când, în același loc al Ierusalimului, îl veți cunoaște, pe cel necinstit de voi. Căci El a fost ofrandă pentru toți păcătoșii, care vor voi să se pocăiască și care postesc postul acela pe care-l arată Isaia, rupând lanțurile contractelor siluitoare și păzind toate celelalte, arătate deopotrivă de el [*Isaia* 58, 5-7], pe care eu insumi vi le-am istorisit, lucruri pe care le săvârșesc cei ce cred în Hristos. Și știți destul de bine, că, jertfa aceea a țăpilor care a fost poruncită să se aducă în ziua postului, nu era de asemenea îngăduită nicăieri, decât numai la Ierusalim.”³⁸

ORIGEN (+254/255)

„Aducând pe scurt aceste câteva dovezi despre dumnezeirea lui Iisus și folosindu-ne de cuvintele proorocilor care o evidențiază, noi demonstrăm totodată că Scripturile care au proorocit erau inspirate de Dumnezeu și că atât cele care vesteau venirea Lui în lume, cât și cele care conțin învățătura Lui, erau scrise cu putere și autoritate, de aceea au avut mare influență asupra celor mai aleși dintre păgâni. Totuși, trebuie să spunem că abia când a venit Iisus au strălucit mai cu putere atât inspirația dumnezeiască a Cuvântului

³⁸ *Ibidem*, pp. 135-136.

profetic, cât și caracterul duhovnicesc al Legii lui Moise. E drept că dovezi clare despre inspirația divină a vechilor Scripturi cu greu se pot afla înainte de venirea lui Hristos; în schimb, venirea lui Iisus în lume a dus, pe cei care ar fi putut bănuși până atunci că Legea și proorocii n-ar fi de origine dumnezeiască, să constate că ele fuseseră scrise cu ajutorul harului ceresc.³⁹

„Îmbelșugate și variate sunt mărturiile întregii Scripturi Sfinte – iar *comoara* ascunsă în țarină sunt gândurile tainice și îngropate sub ceea ce se vede și care vine din *înțelepciunea cea ascunsă* în Hristos, întru Care *sunt ascunse toate vistieriile înțelepciunii și ale cunoștinței*. S-ar putea spune totodată că adevărata țarină, pe care a binecuvântat-o Domnul și a copleșit-o cu toate bunătățile, e tocmai *Hristosul lui Dumnezeu* și că vistieria ascunsă în El e cea despre care vorbește Sfântul Pavel că a fost ascunsă în Hristos, în Care *sunt toate vistieriile înțelepciunii și ale cunoștinței*. Așadar, fericirea cerească și împărăția cerurilor au fost descrise ca într-un tablou de către Sfintele Scripturi care sunt și ele o *împărăție a cerurilor* sau Hristos însuși sau împăratul veacurilor, împărăție asemănată cu o comoară ascunsă într-o țarină.”⁴⁰

„Trebuie să ne gândim că împărăția lui Dumnezeu e asemănată cu un năvod *aruncat în mare, care adună tot felul de pești*, tocmai ca să arate diversitatea liberului arbitru la oameni, căci ei se comportă foarte diferit unii de alții, în așa fel încât se împlinesc cuvintele care spun că *adună (oameni) de tot felul* atât din cei ce trebuie lăudați, cât și din cei care trebuie osândiți, după cum înclină spre săvârșirea de fapte bune ori spre fărădelegi. Năvodul e Scriptura. Împărăția cerurilor mai e asemănată și cu felul diferit în care se împletesc năvodurile, pentru că Scripturile sunt *întrețesute cu gânduri diferite și deosebite*, cu idei vechi și noi. După cum peștii prinși în năvod sunt descoperiți o dată într-un colț al năvodului, altă dată în altul, fiecare pe lângă ochiul pe unde a intrat, tot așa vei descoperi, în legătură cu cei prinși în năvoadele Scripturilor, că unii au fost cuprinși de împletirea profetică

³⁹ ORIGEN, *Peri Arhon (Despre Principii)*, în PSB 8, trad. T. BODOGAE, Ed. IBMBOR, București, 1982, p. 267.

⁴⁰ IDEM, *Comentariul la Evanghelia după Matei*, în PSB 7, trad. T. BODOGAE, Nicolae NEAGA și Zorica LAȚCU, Ed. IBMBOR, București, 1982, p. 23.

de pildă a lui Isaia într-unul sau într-altul din textele sale, ori a lui Ieremia sau Daniel, pe când alții s-au lăsat cucerii de cuvintele Legii, alții de ale Evangheliei și, în sfârșit, alții de scrierile apostolilor.”⁴¹

„Întrucât toată strădania și întreaga mea viață le-am închinat desăvârșirii care e legată de Dumnezeu și întrucât pe toate acestea doresc să I le aduc lui Dumnezeu ca pe o pârgă neconținută – măcar de nu m-ar trăda cugetul – ar putea fi oare cercetările mele altceva decât studierea Evangheliei din clipa când ne-am despărțit trupește unul de altul? Căci ar trebui spus că Evanghelia e pârga întregii Sfinte Scripturi.”⁴²

„Cum s-ar putea vorbi despre cineva care crede într-adevăr în Scriptură, însă fără să vadă în ea înțelesul Duhului Sfânt pe care Dumnezeu vrea să-l credem înainte de a crede ceea ce spune slova? Și mai trebui să spunem că nici unul din *cei care umblă după trup* nu crede în realitățile duhovnicești ale Legii, de elementele căreia nici habar n-are.”⁴³

„În examinarea unor probleme atât de importante, noi nu ne mulțumim doar cu noțiuni generale și cu evidența lucrurilor care ne cad sub ochi, ci la mărturia învederată a celor spuse adăugăm și dovezile din Scripturi, pe care, după credința noastră, le socotim dumnezeiești, atât cele ale Vechiului, cât și cele ale Noului Testament.”⁴⁴

„Demonstrând pe scurt divinitatea lui Iisus și strângând proorociile referitoare la persoana Lui, demonstrăm în același timp că Scripturile care vorbesc despre El sunt și insuflate de Dumnezeu, că atât cele care vestesc venirea Lui în lume, cât și cele care conțin învățătura Lui au fost alcătuite cu toată forța și desăvârșirea, și de aceea au biruit pe cei aleși dintre neamuri. Totuși va trebui să spunem că abia când a venit Iisus a strălucit caracterul dumnezeiesc din cuvintele profetice, precum și învățătura pilduitoare din

⁴¹ *Ibidem*, p. 32.

⁴² *Ibidem*, p. 147.

⁴³ *Ibidem*, p. 191.

⁴⁴ *Ibidem*, pp. 302-303.

Legea lui Moise. Căci dovezi clare despre inspirația cărților sfinte înainte de venirea lui Hristos cu greu se pot aduce. În schimb, prin venirea Lui în lume, Iisus a arătat celor ce ar fi putut bănuși până atunci că Legea și proorocii n-ar fi de origine dumnezeiască, cum că ele totuși au fost împlinite prin puterea harului ceresc. Dar cine a studiat serios și atent cuvintele proorociilor și a sesizat încă de la prima citire impresia unei influențe dumnezeiești, acela se poate convinge și prin experiență proprie că până și cuvintele care după credința noastră provin și ele de la Dumnezeu, nu sunt lucrări scrise de oameni. Și lumina cuprinsă în Legea lui Moise, acoperită până atunci cu un *vâl* [II *Corinteni* 3, 15] își primește lămurirea deodată cu venirea Mântuitorului, când *vâlul s-a ridicat* [Evrei 10, 1], iar *bunurile* care conțin umbra literelor au fost recunoscute treptat!⁴⁵

„Întrucât, la cei care nu au cunoscut-o, Providența nu pierde nimic din valoare pe motivul că încă n-o cunosc, tot așa de puțin pierde și divinitatea Scripturii, pe care o străbate în întregime, pe motivul că slăbiciunea noastră nu-i în stare să se apropie de fiecare cuvânt până la acea strălucire ascunsă a fiecărei învățături, care adeseori se cuprinde într-o expresie obișnuită și ușor de disprețuit. «Căci avem o comoară în vase de lut ca să se învedereze că puterea covârșitoare este de la Dumnezeu, nu de la noi» [II *Corinteni* 4, 7].”⁴⁶

„Pricinile părerilor greșite asupra nelegiuirilor sau cuvintelor înjositoare despre Dumnezeu n-ar putea fi, în toate cazurile amintite, altele decât aceea că Scriptura nu e înțeleasă duhovnicește, ci e concepută numai după litera goală. De aceea va trebui să se arate celor cu asemenea convingeri că **Sfintele Cărți nu sunt simple scrieri omenești, ci provin din inspirația Duhului Sfânt**, după voia Tatălui Celui peste toate, prin mijlocirea lui Iisus Hristos, și au ajuns la noi ca să ne arate drumul cel drept.”⁴⁷

„Iată care credem noi că e drumul cel drept care ne ajută la cunoașterea Scripturii și la înțelegerea sensului ei, drum pe care-l deducem din înseși

⁴⁵ *Ibidem*, pp. 307-308.

⁴⁶ *Ibidem*, p. 308.

⁴⁷ *Ibidem*, p. 311.

cuvintele Scripturii. În Pildele lui Solomon aflăm următoarea îndrumare în legătură cu scrierea învățăturilor dumnezeiești: «Să le scrii de trei ori în sfatul tău și în cunoștința ta, ca să poți răspunde cuvântul adevărului celor care te întrebă» [*Pilde* 22, 20]. Așadar, de *trei ori* trebuie să-ți scrii în suflet înțelesul Sfintelor Scripturi: în primul rând, omul simplu trebuie să fie zidit din *carnea* (sau litera) Scripturii, în al doilea rând, cel ce e cu ceva mai înaintat să fie educat din *sufletul* ei, pe când, în al treilea rând, cei desăvârșiți să fie educați după cele cu care se aseamănă și de care vorbește Apostolul: «între cei desăvârșiți propovăduim înțelepciunea, dar nu înțelepciunea acestui veac, nici a stăpânitorilor acestui veac, care sunt pieritori, ci propovăduim înțelepciunea lui Dumnezeu în taină, pe cea ascunsă, pe care Dumnezeu mai înainte de veci a rânduit-o spre mărirea noastră», căci cei desăvârșiți se zidesc din *legea cea duhovnicească*, despre care știm că *are umbra bunurilor viitoare* [*Romani* 7, 14; *Evrei* 10, 1]. Căci așa cum omul e format din trup, suflet și duh, tot așa și Scriptura, pe care, în planul Său, a dat-o Dumnezeu pentru mântuirea oamenilor.”⁴⁸

„N-ar trebui să ne lăsăm cu totul răpiți de frumusețea senină a textului și, prin aceasta, fie pentru că nu aflăm nimic vrednic de Dumnezeu să cădem de la credința creștină, fie, în caz că nu ne eliberăm de literă, să nu acceptăm mai nimic dumnezeiesc în pasajele respective. Căci trebuie să mai știm încă un lucru, anume că scopul principal propus de Logos era să facă cunoscută corespondența cu adevărat spirituală între ceea ce s-a întâmplat și ceea ce e în curs de realizare, iar acolo unde Logosul a găsit evenimente istorice care se refereau la aceste taine, acolo le-a întrebuițat astfel, dar a ascuns de mulțime sensul lor adânc; în schimb, acolo unde expunerea contextului lucrurilor duhovnicești nu se potrivea cu desfășurarea anumitor fapte, pentru motivul că era vorba de taine prea adânci, acolo Scriptura intercala în expunere unele fapte ireale care, în parte, nici nu se puteau întâmpla. sau care, chiar dacă ar fi fost posibile, totuși nu s-au întâmplat.”⁴⁹

⁴⁸ *Ibidem*, pp. 312-313.

⁴⁹ *Ibidem*, pp. 317-318.

CLEMENT ALEXANDRINUL (+215/216)

„Pe aceste litere și silabe sfinte, care alcătuiesc Scripturile însuși apostolul le numește «însuflate de Dumnezeu, de folos spre învățătură, spre mustrare, spre îndreptare, spre înțeleptire întru dreptate, pentru ca omul lui Dumnezeu să fie desăvârșit și bine pregătit pentru tot lucrul bun» [II Timotei 3, 16].”⁵⁰

„Scriptura aprinde ultimele scânteii ale sufletului nostru și ne îndreaptă privirea spre contemplație, fie adăugându-i ceva privirii, așa cum plugarul altoiește pomul, fie întărind privirea pe care o avem.”⁵¹

SFÂNTUL ATANASIE CEL MARE (+373)

„De la un capăt la altul toată Biblia-de-Dumnezeu-insuflată strigă despre acestea, cum arată înseși cuvintele ei. Proorocii au proorocit de la început despre minunea privitoare la Fecioara și despre nașterea săvârșită din ea, zicând: «Iată, Fecioara în pântece va avea și va naște Fiul și vor chema numele lui Imanuel, care se tâlmăcește: cu noi este Dumnezeu»” [Isaia 7, 14; Matei 1, 23]. Iar Moise, cel cu adevărat mare și crezut de ei ca spunând adevărul, a însemnat cuvântul despre întruparea Mântuitorului, socotindu-l și cunoscându-l ca adevărat și ca tot ceea ce putea fi mai mare, zicând: «O stea va răsări din Iacov și un om din Israel și va zdrobi pe căpeteniile lui Moab» [Numeri 24, 17].”⁵²

„Ajung sfintele și de Dumnezeu insuflatele Scripturi spre vestirea adevărului. Dar sunt și multe scrieri alcătuite despre acestea de fericiții noștri

⁵⁰ CLEMENT ALEXANDRINUL, *Pedagogul*, în *PSB* 4, trad. D. FECIORU, Ed. IBMBOR, București, 1982, p. 139.

⁵¹ IDEM, *Sromatele*, în *PSB* 5, trad. D. FECIORU, Ed. IBMBOR, București, 1982, p. 16.

⁵² SFÂNTUL ATANASIE CEL MARE, *Cuvânt despre întruparea Cuvântului*, în *PSB* 15, trad. pr. D. STĂNILOAE, Ed. IBMBOR, București, 1987, p. 128.

dascăli și cel ce le citește pe acestea va cunoaște tâlcuirea Scripturilor și va putea dobândi cunoștința pe care o dorește.”⁵³

„Așa cum se cuvine să facem cu toată dumnezeiasca Scriptură, trebuie și e necesar să luăm exact în considerare timpul în care a grăit Apostolul, persoana și lucrul despre care a scris, ca nu cumva cel ce citește, neînând seama de acestea, sau cugetând la altceva să se afle în afara înțelesului ade-vărat.”⁵⁴

„E obiceiul dumnezeieștii Scripturi să prezinte oamenilor lucrurile cele după fire prin chipuri și pilde. Iar aceasta o face pentru ca din cele după fire ale lor să se arate mișcările voinței oamenilor.”⁵⁵

„Scopul și rostul Sfintei Scripturi este [...] această vestire îndoită despre Mântuitorul: că El a fost pururi Dumnezeu și Fiul, fiind Cuvântul și stră-lucirea și Înțelepciunea Tatălui; și că pe urmă, luând trup pentru noi din Fecioara Maria, Născătoare de Dumnezeu, S-a făcut om. Această îndoită vestire se poate afla, urmărind-o în toată Scriptura de Dumnezeu insuflată, cum însuși Domnul a spus: «Cercetați Scripturile că ele sunt cele ce mărturisesc despre Mine» [Ioan 5, 39].”⁵⁶

SFÂNTUL VASILE CEL MARE (+379)

„Cum ar trebui să fie pregătit un suflet pentru a lua parte la ascultarea unor lucruri atât de mari? Să fie curățit de vicii, să nu fie stăpânit de grijile acestei vieți, să fie gata la oboseală și la studiu în toate direcțiile.”⁵⁷

⁵³ IDEM, *Cuvânt împotriva elinilor*, în PSB 15, p. 29.

⁵⁴ IDEM, *Trei cuvinte împotriva arienilor*, în PSB 15, trad. pr. D. STĂNILOAE, Ed. IBMBOR, București, 1987, p. 220.

⁵⁵ *Ibidem*, p. 344.

⁵⁶ *Ibidem*, p. 357.

⁵⁷ SFÂNTUL VASILE CEL MARE, *Omilii la Psalmi*, în PSB 17, trad. D. FECIORU, Ed. IBMBOR, București, 1986, p. 186.

„Libertatea Sfântului Duh nu este aservită întru totul logicii celor din afară, că în fiecare împrejurare (Scriptura) acomodează expresiile după nevoi.”⁵⁸

„Dar calea de căpetenie pentru descoperirea adevărului mântuitor este cercetarea Sfintelor Scripturi, pentru că în ele ni s-au transmis atât poruncile privitoare la faptele noastre, cât și viețile fericiiților bărbați, care stau în fața noastră, vrednice de a fi imitate ca niște icoane vii.”⁵⁹

SFÂNTUL MACARIE EGIPTEANUL (+390)

„De ce ni s-a dat nouă Sfânta Scriptură de Dumnezeu? După cum, atunci când un împărat, vrând să dea (supușilor săi) titluri de cinste sau daruri deosebite, le scrie acestora epistole, zicând: «Grăbiți-vă de veniți la mine, ca să luați de la mine daruri împărătești», iar de nu vin și nu primesc (darurile), citirea scrisorilor nu le este de nici un folos, ba, din contră, nevrând ei să vină și să se învrednicească de cinstea (de a primi daruri) din mâna împăratului, se fac și vinovați de moarte; tot așa și Dumnezeu a adresat oamenilor Sfintele Scripturi, întocmai ca pe niște epistole, pentru a le face cunoscut că arătând credință în El, ei trebuie să ceară și să primească darul ceresc (ce vine) din esența dumnezeirii Sale.”⁶⁰

SFÂNTUL GRIGORIE DE NYSSA (+394/395)

„Fiindcă sunt unii bărbați ai Bisericii cărora li se pare că trebuie să urmeze în toate literei Sfintei Scripturi și nu recunosc că s-a spus în ea ceva spre folosul nostru în chip acoperit și în ghicitură, socotesc de trebuință să răspund mai întâi cu privire la acestea, celor ce ne fac din căutarea acestor înțelesuri învinuiri, arătându-le că nu săvârșim nici o greșală prin faptul că

⁵⁸ IDEM, *Despre Sfântul Duh*, în *PSB* 12, trad. C. CORNIȚESCU și T. BODOGAE, Ed. IBMBOR, București, 1988, p. 21.

⁵⁹ IDEM, *Epistole*, în *PSB* 12, p. 119.

⁶⁰ SFÂNTUL MACARIE EGIPTEANUL, *Omiliile duhovnicești*, în *PSB* 34, trad. C. CORNIȚESCU și N. CHIȚESCU, Ed. IBMBOR, București, 1992, p. 251.

ne străduim să scoatem ceea ce este de folos, în tot felul, din dumnezeiasca și de-Dumnezeu-insuflata Scriptură.”⁶¹

SFÂNTUL IOAN GURĂ DE AUR (+407)

„După cum parfumurile dau miros mai puternic cu cât le freci mai mult în mână, tot așa și dumnezeieștile Scripturi: cu cât te străduiești să le citești mai mult, cu atât poți vedea mai bine comoara ascunsă în ele și poți scoate din ele și multă și nespusă bogăție.”⁶²

„Nu este de ajuns să zicem că este scris în Scriptură, nici să scoatem cuvintele și să despărțim membrele corpului Scripturilor inspirate, înțelegându-le în mod separat și lipsite de înlănțuirea lor proprie [...]. Astfel se introduc în viața noastră multe învățături rele, deoarece diavolul îndeamnă pe cei lipsiți de sânguință să pronunțe în mod defectuos cele cuprinse în Scripturi, fie adăugând, fie omițând ceva, întunecându-se adevărul. Nu este de ajuns, așadar, să zicem că este scris în Scriptură, dar trebuie să *citim tot șirul ideilor*, căci, dacă vom întrerupe continuitatea și legătura dintre ele, vor lua naștere multe învățături greșite. Căci chiar în Scriptură este scris că «nu este Dumnezeu, și că Și-a ascuns fața Sa, ca să nu vadă în sfârșit», și «că Dumnezeu nu va cerceta»? Cum deci? spune-mi: nu există Dumnezeu? Nici nu privește asupra lucrurilor de pe pământ? Cine ar îngădui să fie supus sau auzit acest lucru? Este scris, într-adevăr, în Sfânta Scriptură, dar vezi cum este scris, «A spus, zice, nebunul în inima sa: nu este Dumnezeu». Dar nu este ideea și afirmația Scripturii, ci a cugetului celui nebun; Scriptura nu a grăit ale ei, ci vestește pe cele ale altuia. Și iarăși: Până când întărită cel nelegiuit pe Dumnezeu? Căci a zis în inima sa: *nu va cerceta*. A întors fața Lui, ca să nu vadă spre sfârșit. Și aici expune părerea și afirmația unui om nelegiuit și rău [...] spune cuvintele celor nelegiuiți, nu numai ca să le auzim, dar și să ne păzim. Spune ce a zis nebunul, pentru ca tu să devii înțelept și

⁶¹ SFÂNTUL GRIGORIE DE NYSSA, *Tălcuire amănunțită la Cântarea Cântărilor*, în PSB 29, trad. pr. D. STĂNILOAE și I. BUGA, Ed. IBMBOR, București 1982, p. 113.

⁶² SFÂNTUL IOAN GURĂ DE AUR, *Omilii la Facere I*, în PSB 21, trad. D. FECIORU, Ed. IBMBOR, București, 1987, p. 148.

să nu primești cuvântul lui; spune ce a zis nelegiuitul, pentru ca tu să fugi de nelegiuire. Nu trebuie numai să nu întrerupem înlănțuirea ideilor, dar să le citim pe acestea întacte, fără să adăugăm ceva.”⁶³

„Să nu înorâm [...] cu rațiunea, căci repede ne descurajăm și ne vom îneca; folosindu-ne de Sfânta Scriptură, să înălțăm ca la o corabie pânzele credinței. Dacă navigăm în acestea, cârmaciul ne va fi cuvântul lui Dumnezeu; iar, dacă înorâm în cugetele omenești, nu avem călăuză. [...] Astfel pericolul va fi îndoit: lipsa de corabie și lipsa de cârmaci.”⁶⁴

„Atât în Vechiul cât și în Noul Testament, zice el, a vorbit același Duh.”⁶⁵

„Ai văzut că nu înlătură Vechiul Testament, ci îl laudă și-l slăvește, numindu-l vistierie? Deci toți câți nu cunosc Scripturile nu sunt stăpâni de casă; nu le au nici ei și nici nu le primesc de la alții, ci se uită cu nepăsare la ei înșiși cum pier de foame. Nu numai aceștia, dar și ereticii nu se pot bucura de această fericire a Domnului. Că nu scot noi și vechi; nici pe cele vechi nu le au; de aceea nu le au nici pe cele noi; după cum și cei care nu le au pe cele noi nu le au nici pe cele vechi, ci sunt lipsiți și de unele și de altele; că acestea două, cele vechi și cele noi, – Vechiul Testament și Noul Testament, sunt strâns unite cu unele cu altele, sunt împletite unele cu altele.”⁶⁶

„Ce scuză găsiți că nu știți un text din Scriptură? *Nu-s călugăr!*, mi se răspunde [...]. Ei bine, scuza asta vă pierde, că socotiți că numai călugărilor li se cuvine să citească dumnezeieștile Scripturi, când de fapt voi aveți cu mult mai multă nevoie de ele decât călugării, pentru că voi trăiți în lume,

⁶³ IDEM, *Omilia la Ieremia (X, 23)*, în PG. 56, col. 156-157.

⁶⁴ IDEM, *Omilia VII la 1 Tesaloniceni*, în PG. 62, col. 439.

⁶⁵ IDEM, *Omilia LXXII la Matei*, în PG. 58, col. 667.

⁶⁶ Idem, *Omilia la Matei*, în PSB 23, trad. D. FECIORU, Ed. IBMBOR, București, 1994, p. 550.

voi vă răniți în fiecare zi; și de aceea voi aveți mai cu seamă nevoie de leacul Sfințelor Scripturi.”⁶⁷

„Vrei să știi ce mare folos ai de pe urma citirii Sfințelor Scripturi? Cercează-te să vezi ce gânduri îți vin în minte când auzi cântându-se un psalm și ce gânduri îți vin când auzi un cântec de lume! Ce gânduri îți vin când ești în biserică, și ce gânduri când ești la teatru! Și vei vedea câtă deosebire este între o stare sufletească și alta, deși sufletul este unul! [...] Să căutăm deci să avem neconținut în gurile noastre cântările Duhului.”⁶⁸

„Cuvântul scos din dumnezeieștile Scripturi înmoaie mai bine decât focul un suflet învârtos și-l face în stare să săvârșească orice lucru bun.”⁶⁹

„Sfătuind pe cei din jurul nostru cu cuvintele lui Dumnezeu, îndreptăm viața slugilor noastre, a copiilor noștri, a soțiilor noastre, a prietenilor noștri, iar pe dușmani ni-i facem prieteni. Prin cuvintele Sfințelor Scripturi au ajuns mai buni chiar marii bărbați, chiar prietenii lui Dumnezeu. De pildă David, după ce a păcăruit, a ajuns la acea minunată pocăință datorită cuvintelor lui Dumnezeu [II Regi 12, 1, 16].”⁷⁰

„Să punem înțelepciunea Scripturilor în fața tuturor căilor care abat pe trândavi de pe drumul cel drept.”⁷¹

SFÂNTUL CHIRIL AL ALEXANDRIEI (+444)

„Numai mintea ascuțită a celor mai învățați poate să pătrundă exact în adâncimea cuprinsă în Scripturile dumnezeiești. Moise grăiește, iar Dumnezeu îi răspunde cu glas, desigur nu cu glasul propriu (căci n-o spune aceasta), ci în mod simplu și nedeterminat, cu glasul care se aude

⁶⁷ *Ibidem*, p. 35.

⁶⁸ *Ibidem*.

⁶⁹ *Ibidem*, p. 36.

⁷⁰ *Ibidem*.

⁷¹ *Ibidem*, p. 972.

omenește în chip minunat, prin sunetul cuvintelor. Dar ce lucru nu poate face Dumnezeu? Ce nu reușește când vrea, și încă foarte ușor? Deci vorbea Moise și răspundea Dumnezeu cu glas.⁷²

„Cercetați Scripturile, căci socotiți că în ele aveți viața veșnică; și ele sunt cele care mărturisesc despre Mine. Și nu voiți să veniți la Mine, ca să aveți viață» [Ioan 5, 39-40]. Înțelesul obișnuit și apropiat celor mulți al acestor cuvinte este că prin ele Mântuitorul nostru a spus în mod poruncitor fariseilor să cerceteze Sfintele Scripturi, ca să adune din ele mărturiile despre El, spre viață. Iar prin legătura pusă în mijlocul propoziției, adică prin conjuncția *și*, adăugând: *Nu voiți să veniți la Mine*, arată că vrea să mai exprime un înțeles înrudit cu cele spuse, dar puțin deosebit. Căci dacă trebuie să înțelegem cele spuse în sens poruncitor, cum nu va fi necesar să spunem că totul trebuie înțeles în acest sens? Deci propoziția spune: «Cercetați Scripturile, căci socotiți că în ele aveți viața veșnică; și ele sunt cele care mărturisesc despre Mine». Iar după ce le-ați cercetat, *veniți la Mine*. Dar pe unii care nu au voit să vină, deși au fost călăuziți spre aceasta prin cercetare, îi învinuiește, zicând: *Și nu voiți să veniți la Mine*.⁷³

⁷² SFÂNTUL CĂRIL AL ALEXANDRIEI, *Comentariu la Evanghelia Sfântului Ioan*, în PSB 41, trad. pr. D. STĂNILĂ, Ed. IBMBOR, București 2000, p. 208.

⁷³ *Ibidem*, p. 209.

PERSPECTIVE HERMENEUTICE MODERNE

Hermeneutica și experiența hermeneutică

„Termenul de *hermeneutică* acoperă niveluri de reflecție foarte diverse, așa cum s-a întâmplat adesea cu astfel de cuvinte care provin din greacă și care au găsit o cale de acces în limbajul nostru științific. Hermeneutica se referă în primul rând la o practică meșteșugită. Acest lucru îl arată geneza cuvântului, care trebuie completată prin adăugarea semnificației lui *techné*. Artă despre care este vorba aici este aceea a vestirii, a traducerii orale, a explicării și a interpretării și implică, firește, arta înțelegerii, care îi stă la bază și care este necesară peste tot unde sensul a ceva nu se află la lumina zilei în mod accesibil și neechivoc. [...] Îndeosebi în utilizarea profană, activitatea lui *hermeneus* constă tocmai în aceea că el traduce în limba inteligibilă a tuturor un fapt exprimat într-o limbă străină sau într-un mod neinteligibil. Activitatea de traducere are de aceea întotdeauna o anumită *libertate*”¹.

„Când vorbim astăzi despre *hermeneutică*, ne situăm, dimpotrivă, în tradiția științifică a epocii moderne. Utilizarea cuvântului *hermeneutică* ce îi corespunde începe exact atunci, adică odată cu apariția conceptului modern de metodă și știință. Acum este întotdeauna implicată un fel de conștiință metodologică. Nu este stăpânită numai arta interpretării, ci se știe să i se dea acesteia justificarea teoretică. Prima atestare a *Hermeneuticii* ca titlu

¹ Hans G. GADAMER, *Adevăr și metodă*, trad. Gabriel CERCEL, Larisa DUMITRU, Gabriel KOHN și Călin PETCANA, Ed. Teora, București, 2001, p. 433.

de carte datează din anul 1654 și i se datorează lui Dannhauer. Deosebim de atunci o hermeneutică teologic-filologică și una juridică.

În sens, teologic, *hermeneutică* înseamnă arta interpretării corecte a Sfintei Scripturi, artă care, străveche în sine, deja din epoca patristică a dobândit o conștiință metodologică, mai ales prin intermediul lucrării lui Augustin *De doctrina christiana*. Sarcina unei dogmatici creștine a fost determinată de tensiunea dintre istoria deosebită a poporului evreu, așa cum o interpretează, din perspectiva istoriei mântuirii, Vechiul Testament, și propovăduirea universalistă a lui Iisus din Noul Testament. Aici reflecția metodologică trebuia să ajute și să creeze soluții. Augustin prezintă în *De doctrina christiana*, cu ajutorul unor reprezentări neoplatonice, ascensiunea spiritului deasupra sensului literal și a celui moral, către sensul religios. Astfel, el rezolvă problema dogmatică reunind sub un punct de vedere unitar moștenirea hermeneutică antică.”²

„Orice traducere este, în consecință, deja interpretare; se poate spune chiar că ea este întotdeauna desăvârșirea interpretării pe care traducătorul a conferit-o cuvântului care i-a fost dat.

Cazul traducerii conștientizează așadar lingualitatea ca mediu al înțelegerii prin faptul că acesta trebuie să fie produs mai întâi printr-o mediere explicită. Cu siguranță că o astfel de organizare ingenioasă nu constituie situația normală pentru un dialog. Traducerea nu constituie cazul standard al raportării noastre față de o limbă străină. Faptul de a fi dependent de o traducere se aseamănă mai curând cu o plasare de sine sub curatelă a partenerilor. Acolo unde traducerea devine necesară va trebui luată în calcul distanța dintre spiritul literei originare a textului și cel al redării. Depășirea acesteia nu reușește niciodată pe deplin. De aceea, în astfel de cazuri, înțelegerea nu se realizează între partenerii de dialog, ci între translatorii capabili să se întâlnească cu adevărat într-un univers comunicativ comun.”³

„Acolo unde există înțelegere comunicativă nu se traduce, ci se vorbește. Căci a înțelege o limbă străină înseamnă că aceasta nu trebuie să fie tradusă

² *Ibidem*, p. 434.

³ *Ibidem*, pp. 287-288.

în propria limbă. Acolo unde cineva stăpânește cu adevărat o limbă nu mai este nevoie de traducere, ba mai mult, orice traducere apare drept imposibilă. A înțelege o limbă nu constituie nicidecum în sine o înțelegere reală și nu include un proces interpretativ, ci reprezintă un act de viață. Înțelegem o limbă trăind în ea – lucru valabil, după cum se știe, nu doar pentru limbile vii, ci și pentru cele moarte. Problema hermeneutică nu este, așadar, cea a stăpânirii corecte a limbii, ci cea a înțelegerii veritabile asupra unui lucru care se petrece în mediul limbii.”⁴

„Exemplul traducătorului ce are de depășit prăpastia dintre limbi aduce în prim plan cu mare claritate corelația ce se derulează între interpret și text și care corespunde reciprocității înțelegerii cu celălalt în dialog. Căci orice traducător este un interpret”.⁵

„Textul, unul dintre partenerii din cadrul dialogului hermeneutic, ajunge să vorbească doar prin intermediul celuilalt partener, interpretul. Semnele scrise se preschimbă din nou în sens doar prin el. Cu toate acestea, reconversia în înțelegere face ca lucrul însuși despre care textul vorbește să accedă la rândul său la limbă. Ca și în cazul dialogului real, cheștiunea comună este cea care leagă partenerii, în cazul nostru interpretul și textul. Așa cum traducătorul în calitate de tălmăcitor face posibilă înțelegerea în cadrul dialogului doar prin faptul că participă la lucrul negociat, tot astfel premisa indispensabilă cu care se confruntă interpretul în fața unui text este aceea de a participa la sensul acestuia.

Este, prin urmare, cât se poate de îndreptățit să vorbim despre un dialog hermeneutic. Rezultă, însă, atunci că dialogul hermeneutic trebuie să-și elaboreze asemenea dialogului real o limbă comună și că această dobândire a unei limbi comune este tot atât de puțin ca și în cazul dialogului prepararea unui instrument menit unor scopuri comunicative, ci coincide cu însăși efectuarea comprehensiunii și a înțelegerii cu celălalt. Și între partenerii acestui *dialog* are loc – ca între două persoane – o înțelegere cu celălalt ce este mai mult decât o simplă adaptare. Textul aduce un lucru către

⁴ *Ibidem*, p. 288.

⁵ *Ibidem*, p. 290.

limbă, însă faptul că el face acest lucru constituie până la urmă performanța interpretului. Ambii participă la acest lucru.”⁶

Rostire-scriere-lectură/re-rostire

„Ce se întâmplă cu discursul atunci când trece de la vorbire la scriere? La prima vedere, scrierea pare a nu introduce decât un factor pur exterior și material: fixarea, care pune evenimentul de discurs la adăpost de distrugere. În realitate, fixarea este doar aparența exterioară a unei probleme mult mai importante care se referă la toate proprietățile discursului enumerate mai sus. Mai întâi scrierea face ca textul să fie autonom în raport cu intenția autorului. Ceea ce semnifică textul nu mai coincide cu ce a vrut să spună autorul. Semnificația verbală, adică textuală, și semnificația mentală, adică psihologică, au de-acum destine diferite.”⁷

„Textul oferă interpretării propunerea unei lumi, a unei lumi pe care să o pot locui pentru a proiecta în ea unul din posibiliile mei cei mai proprii. Este ceea ce numesc lumea textului, lumea proprie acelu text unic.

Lumea textului despre care vorbim nu este lumea limbajului cotidian; în acest sens, ea constituie un nou gen de distanțare. Este un fel de distanțare a realului în raport cu el însuși pe care o introduce ficțiunea în percepția realității. Spuneam că o povestire, un basm, un poem nu sunt lipsite de referent. Dar acesta rupe cu referentul limbajului cotidian; ficțiunea, poezia deschid în realitatea cotidiană noi posibilități ale ființării-în-lume; ficțiunea și poezia vizează ființa nu după modalitatea ființei-date ci după aceea a puținței-de-a-fi. Realitatea cotidiană este metamorfozată astfel prin intermediul a ceea ce am putea numi variațiile imaginative pe care literatura le operează asupra realului.”⁸

⁶ *Ibidem*, p. 290.

⁷ Paul RICŢEUR, *Essuri de hermeneutică*, trad. Vasile TONOIU, Ed. Humanitas, București, 1995, p. 102.

⁸ *Ibidem*, pp. 104-105.

„Textul este medierea prin care ne înțelegem pe noi înșine. Această a patra temă marchează intrarea în scenă a subiectivității cititorului. Ea prelungește cea trăsătură fundamentală a discursului de a fi adresat cuiva. Spre deosebire de dialog însă, acest vizavi nu este dat în situația discursivă; el este, dacă se poate spune, creat, instaurat, instituit de opera însăși. O operă își îndrumă cititorii și își creează astfel propriul ei vizavi subiectiv.

S-ar zice că această problemă este bine cunoscută de hermeneutica cea mai tradițională este problema apropierii (*Aneignung*) sau a aplicării (*Anwendung*) textului la situația prezentă a cititorului. Așa o înțeleg și eu; dar aș dori să subliniez cât de modificată este această temă când o introducem după temele anterioare.

Mai întâi, apropierea este corelată dialectic cu distanțarea caracteristică scrierii. Aceasta nu este abolită prin apropiere; dimpotrivă, îi constituie compensarea. Grație distanțării prin scriere, apropierea nu mai are nici una din trăsăturile afinității afective cu intenția unui autor. Apropierea este absolut contrariul contemporaneității și congenialității; ea este comprehensiune prin distanță, comprehensiune la distanță.

Apoi, apropierea este asociată în mod dialectic obiectivării caracteristice operei; ea trece prin toate obiectivările structurale ale textului; în măsura în care nu răspunde autorului, ea răspunde sensului; poate că tocmai la acest nivel medierea operată de text se lasă cel mai bine înțeleasă. Contrar tradiției Cogito-ului și pretenției subiectului de a se cunoaște pe sine printr-o intuiție nemijlocită, trebuie spus că nu ne înțelegem pe noi înșine decât prin marele ocol al semnelor de umanitate sedimentate în operele de cultură. Ce-am ști noi despre iubire și ură, despre sentimentele etice și, în general, despre tot ce numim *sine*, dacă toate acestea nu ar fi trecut în limbaj și nu ar fi fost articulate de literatură? Ceea ce pare astfel a se opune în cel mai înalt grad subiectivității, și ceea ce analiza structurală învederează drept textura însăși a textului, constituie chiar singurul *medium* în care ne putem înțelege.”⁹

„Ni se oferă două moduri de a citi. Putem, prin lectură, să prelungim și să consolidăm suspendarea care afectează referința textului la ambianța unei lumi și la audiența subiecților vorbitori; aceasta este atitudinea explicativă.

⁹ *Ibidem*, pp. 106-107.

Dar putem și să suprimăm această suspendare și să desăvârșim textul ca rostire actuală. Tocmai această a doua atitudine este adevărata destinație a lecturii, căci ea este aceea care dezvăluie adevărata natură a suspendării care interceptează mișcarea textului către semnificație. Cealaltă lectură nici nu ar fi posibilă, dacă nu s-ar vădi mai întâi că textul, ca scriere, așteaptă și cheamă o lectură; dacă lectura este posibilă, aceasta se datorează faptului că textul nu este închis asupra-și, ci deschis la altceva decât el; oricum, a citi înseamnă a asocia discursului textului un discurs nou. Această asociere pune în evidență, în chiar constituția textului, o capacitate originală de reluare care îi atestă caracterul deschis. Interpretarea este efectuarea concretă a acestei asocieri și a acestei reluări.”¹⁰

¹⁰ *Ibidem*, pp. 124-125.

BIBLIOGRAFIE ORIENTATIVĂ

EDIȚII ALE SFINTEI SCRIPTURI

În limba ebraică

- * ELLIGER, Karl et RUDOLPH, Wilhelm (eds.), *Biblia Hebraica Stuttgartensia*/ quae antea cooperantibus A. Alt, O. Eissfeldt, P. Kahle ediderat R. Kittel; editio funditus renovata, adjuvantibus H. Bardtke ... [et al.] cooperantibus H. P. Rüger et J. Ziegler ediderunt K. Elliger et W. Rudolph; textum Masoreticum curavit H. P. Rüger, Masoram elaboravit G. E. Weil; editio tertia emendata opera W. Rudolph et H. P. Rüger, Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart, 1987.
- * *Ancien Testament interlinéaire hébreu-français avec le texte de la Traduction Oecuménique de la Bible et de la Bible en français courant*, Société biblique française, Villiers-le-Bel, 2007.
- * BEN HAYYIN, Jacob (ed.), *Biblia Rabbinica*, a reprint of the 1525, Venice edition, 4 vol., Makor Publishing, Jerusalem, 1972.
- * GREEN, Jay P. (ed.), *The Interlinear Hebrew-Greek-English Bible*, 4 vol., Associated Publishers and Authors, Wilmington, 2002.
- * KOHLENBERGER, John R. (ed.), *The NIV Interlinear Hebrew-English Old Testament*. 4 vol., Zondervan Publishing House. Grand Rapids, 1979-85.
- * *The JPS Hebrew-English Tanakh*, Jewish Publication Society, Philadelphia, 1999.

În limba greacă și latină

- * *Septuaginta*, Id est Verus Testamentum graece iuxta LXX interpretes edidit Alfred Rahlfs, editio minor, duo volumina in uno, Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart, 1935.

- * *Biblia Sacra, Iuxta Vulgaram Versionem*, 2 vol., Württembergische Bibelanstalt, Stuttgart, 1975.
- * *Novum Testamentum Graece* (Nestlé-Aland), ed. a 27-a, Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart, 1993.

În limba română

- * *Biblia adecă Dumnezeiasca Scriptură a Vechiului și Noului Testament*, tipărită întâia oară la 1688 în timpul lui Șerban Vodă Cantacuzino, Domnul Țării Românești. Retipărită după 300 de ani în facsimil și transcriere cu aprobarea Sfântului Sinod, această ediție văzând acum, din nou lumina tiparului cu binecuvântarea Prea Fericitului Părinte Teoctist, Patriarhul Bisericii Ortodoxe Române, Ed. IBMBOR, București, 1997.
- * *Biblia sau Dumnezeiasca Scriptură a Legii Vechi și a celei Noao – 1795*, ediție jubiliară, Tipografia Vaticană, Roma, 2001.
- * *Biblia adecă dumnezeiasca Scriptură a Legii cei Vechi și Noui după originalul celor saptezeci și doi de tâlcuitori din Alexandria*, 2 vol., tipărită cu binecuvântare PS Andrei Șaguna, episcop al Bisericii Ortodoxe din Sibiu, Tipografia Episcopiei Ardelului, Sibiu, 1856-1858.
- * *Biblia adică Dumnezeiasca Scriptură a Legii Vechi și a celei Nouă*, tipărită în zilele Majestății Sale Carol I, regele României, ediția Sfântului Sinod (ediție anastatică după original), Tipografia Cărților Bisericești, București, 1914.
- * *Biblia adică Dumnezeiasca Scriptură a Vechiului și Noului Testament*, Fundația pentru literatură și artă *Regele Carol II*, București, 1936.
- * *Biblia sau Sfânta Scriptură*, tipărită sub îndrumarea și cu purtarea de grijă a Prea Fericitului Părinte Iustinian – Patriarhul Bisericii Ortodoxe Române, cu aprobarea Sfântului Sinod, Ed. IBMBOR, București, 1968.
- * *Biblia sau Sfânta Scriptură*, tipărită sub îndrumarea și cu purtarea de grijă a Prea Fericitului Părinte Teoctist – Patriarhul Bisericii Ortodoxe Române, cu aprobarea Sfântului Sinod, Ed. IBMBOR, București, 1991.
- * *Biblia sau Sfânta Scriptură*, diortosită de ÎPS Bartolomeu Anania, Arhiepiscopul Vadului, Feleacului și Clujului, Ediție jubiliară a Sfântului Sinod, Ed. IBMBOR, București, 2001.

- * *Biblia sau Sfânta Scriptură*, tipărită cu binecuvântarea Prea Fericitului Părinte Daniel – Patriarhul Bisericii Ortodoxe Române, cu aprobarea Sfântului Sinod, Ed. IBMBOR, București, 2008.

În limbi de circulație internațională

- * *La Bible de Jerusalem*, Ed. du Cerf, Paris, 1999.
- * *The Holy Bible*, King James authorized version, University Press, Oxford, 1977.
- * *Traduction Oecuménique de la Bible*, Société biblique française & éditions du Cerf, Paris, 1988.
- * *The New International Version Study Bible*, The Zondervan Bible Publishers, Grand Rapids, 1985.
- * *The New Jerusalem Bible*, reader's edition, Bantam Doubleday Publishing Group, New York, 1990.
- * *New King James Version of the Holy Bible*, Broadman & Holman Publishers, Nashville, 1982.
- * *La Sainte Bible*, Louis Segond (ed.), Alliance Biblique Universelle, Paris, 1910.

DICTIONARE, LEXICOANE, CONCORDANȚE

- * ALCALAY, Reuben, *Complete English-Hebrew Dictionary*, new enlarged edition, Miskal Pub. & Dist., Tel-Aviv, 2000.
- * BAILLY, M. A., *Dictionnaire Grec-Français*, huitième édition revue. Librairie Hachette, Paris, 1919.
- * BROWN, Francis, DRIVER, Samuel R., BRIGGS, Charles and GESENIUS, Wilhelm, *The Old Testament Hebrew Lexicon*, 1998, www.studylight.org.
- * CLINES, David J. A. (ed.), *The Dictionary of Classical Hebrew*, 8 vol., Sheffield Academic Press, Sheffield, 1993-2006.
- * DOGARU, Vasile și DORNEANU, Neculai, *Concordanță biblică tematică*, Ed. Trinitas, Iași, 2000.

- * EVEN-SHOSHAN, Abraham, *A New Concordance of the Old Testament*, Baker Book House, Grand Rapids, 1989.
- * GESENIUS, Wilhelm, *Gesenius' Hebrew and Chaldee Lexicon to the Old Testament Scriptures*, trans. by S. P. TREGELLES, Samuel Bagster & Sons, London, 1846 (reprinted by Baker Book House, Grand Rapids, 1979).
- * KOHLENBERGER, J. R. and SWANSON, J. A., *The Hebrew English Concordance to the Old Testament*, Zondervan Publishing House, Grand Rapids, 1998.
- * LAMPE, G. W., *A Patristic Greek Lexicon*, Clarendon Press, Oxford, 1961.
- * LIDDELL, Henry G. and SCOTT, Robert, *A Greek-English Lexicon*, Clarendon Press, Oxford, 1996.
- * *The Jewish Encyclopedia*, 1901-1906, www.jewishencyclopedia.com
- * WIGODER, Geoffrey (coord.), *Enciclopedia iudaismului*, trad. de Radu LUPAN și George WEINER, Ed. Hasefer, București, 2006.

MANUALE, DICȚIONARE ȘI ENCICLOPEDII BIBLICE

- * ACHTERMEIER, P. J. (ed.), *Harper's Dictionary of the Bible*, Harper & Row, San Francisco, 1996.
- * BLAICKLOCK, E. M. and HARRISON, R. K., *The New International Dictionary of Biblical Theology*, Zondervan Publishing House, Grand Rapids, 1983.
- * CIUDIN, Nicolae, *Studiul Vechiului Testament*, manual pentru seminariile teologice, Ed. IBMBOR, București, 2002.
- * COGGINS, R. J., and HOULDEN, J. L. (eds.), *A Dictionary of Biblical Interpretation*, SCM Press, London, 1990.
- * DAVY, Marie Madeleine, *Enciclopedia doctrinelor mistice*, 4 vol., Ed. Amarcord, Timișoara, 1997-2000.
- * DOUGLAS, J. D., *Dicționar Biblic*, trad. de Liviu POP și John TIPEI, Ed. Cartea Creștină, Oradea, 1995.
- * DOUGLAS, J. D. and TENNEY, Merrill C. (eds.), *The New International Dictionary of the Bible*, pictorial edition, Zondervan Publishing House, Grand Rapids, 1996.

- * FREEDMAN, David N., *The Anchor Bible Dictionary*, Doubleday, New York, 1996.
- * KITTEL, Gerhard, *Theological Dictionary of the New Testament*, Eerdmans, Grand Rapids, 1976.
- * LEON-DUFOUR, Xavier, *Dictionary of Biblical Theology*, trans. by P. Joseph CAHILL, Desclee Company, New York, 1967.
- * MCKENZIE, John L., *Dictionary of the Bible*, The Bruce Publishing Company, Milwaukee, 1965.
- * MIRCEA, Ioan, *Dicționar al Noului Testament*, Ed. IBMBOR, București, 1995.
- * NEGEV, Avraham and GIBSON, Shimon (eds), *Archaeological Encyclopedia of the Holy Land*, Continuum, New York/London, 2001.
- * NICOLAESCU, Nicolae I.; MARCU, Grigorie; VLAD, Sofron; MUNTEANU, Liviu G., *Studiul Noului Testament*, manual pentru Institutele Teologice, ediția a II-a, Ed. IBMBOR, București, 1977.
- * PRELIPCEANU, Vladimir; NEAGA, Nicolae; BARNA, Gheorghe; CHIALDA, Mircea, *Studiul Vechiului Testament*, manual pentru Institutele Teologice, ed. a III-a, Ed. Renașterea, Cluj-Napoca, 2003.
- * ROGERSON, J. W. and LIEU, Judith M. (eds.), *The Oxford Handbook of Biblical Studies*, Oxford University Press, Oxford, 2006.
- * SAKENFELD, Katharine, *The New Interpreter's Dictionary of the Bible*, 6 vol., Abingdon Press, Nashville, 2008.
- * VIGOUROUX, F., *Dictionnaire de la Bible*, vol. I-V (1-10), Letouzey et Ane, Paris, 1895-1912.

LUCRĂRI DE HERMENEUTICĂ, INTERPRETARE

- * BASARAB, Mircea, *Ermeneutică biblică*, Ed. Episcopiei Ortodoxe Române, Oradea, 1997.
- * IDEM, *Interpretarea Sfintei Scripturi în Biserica Ortodoxă*, Ed. Alma Mater, Cluj-Napoca, 2005.
- * BIANCHI, Enzo, *Cuvânt și rugăciune: Introducere în lectura duhovnicească a Scripturii*, trad. de Maria Cornelia OROS, Ed. Deisis, Sibiu, 1996.

-
- * BRECK, John, *Cum citim Sfânta Scriptură: despre structura limbajului biblic*, trad. de Ioana TĂMĂIAN, Ed. Reîntregirea, Alba-Iulia, 2005.
 - * IDEM, *Sfânta Scriptură în Tradiția Bisericii*, trad. I. TĂMĂIAN, Ed. Patmos, Cluj-Napoca, 2003.
 - * COGGINS, R. J. and HOULDEN, J. L. (eds.), *A Dictionary of Biblical Interpretation*, SCM Press, London, 1990.
 - * COMAN, Constantin, *Erminia Dubului. Texte fundamentale pentru o Ermineutică duhovnicească*, Ed. Bizantină, București, 2002.
 - * CORBU, Agapie, *Sfânta Scriptură și interpretarea ei în opera Sfântului Grigorie de Nyssa*, Ed. Teofania, Sibiu, 2002.
 - * GADAMER, Hans-Georg, *Adevăr și metodă*, trad. de Gabriel CERCEL, Larisa DUMITRU, Gabriel KOHN și Călin PETCAN, Ed. Teora, București, 2001.
 - * ISVORANU, Alexandru, *Exegeza Vechiului Testament în viziune patristică*, Ed. Universitaria, Craiova, 2010.
 - * LACOCQUE, André și RICŒUR, Paul, *Cum să înțelegem Biblia*, trad. de Maria CARPOV, Ed. Polirom, Iași, 2002.
 - * MOISESCU, Justin, *Sfânta Scriptură și interpretarea ei în opera Sfântului Ioan Hrisostom*, Ed. Anastasia, București, 2003.
 - * NIKOLAKOPOULOS, Konstantin, *Studii de teologie biblică. Ermineutica cea ortodoxă și cea occidental. Semnificația noțiunilor imnologice ale Noului Testament*, trad. de pr. Ioan-Vasile LEB și Ilie URSA, Ed. Renașterea, Cluj-Napoca, 2008.
 - * RICŒUR, Paul, *Conflictul interpretărilor. Eseuri de hermeneutică*, trad. de Horea LAZĂR, Ed. Echinoc, Cluj-Napoca, 1999.
 - * IDEM, *Eseuri de hermeneutică*, trad. de Vasile TONOIU, Ed. Humanitas, București, 1995.
 - * ROSE, Martin, *Une herméneutique de l'Ancien Testament. Comprendre – se comprendre – faire comprendre*, Labor et Fides, Genève, 2003.
 - * SIMIAN-YOFRE, Horacio, *Metodologia dell'Antico Testamento*, edizione dehoniane, Bologna, 2002.

LUCRĂRI DE ISAGOGIE,
INTRODUCERE ÎN STUDIUL SFINTEI SCRIPTURI

- * ARTUS, Olivier, *Le Pentateuque*, Ed. du Cerf, Paris, 1998.
- * BABA, Teodor, *Introducere în Studiul Vechiului Testament*, Ed. Universității „Aurel Vlaicu”, Arad, 2005.
- * BAKER, David, *Two Testaments, One Bible: A Study of the Theological Relationship Between the Old & New Testaments*, Intervarsity Press, Drowers Grove, 1992.
- * BARTON, John, *The Old Testament: Canon, Literature and Theology. Collected Essays of John Barton (Society for Old Testament Study Monographs)*, Aldershot, Ashgate, 2007.
- * BRUEGGEMANN, Walter, *An Introduction to the Old Testament. Canon and Christian Imagination*, WJK Press, Louisville, 1989.
- * GHEORGHIU, Vasile, *Introducerea în Sfintele Cărți ale Testamentului Nou*, Cernăuți, 1929.
- * GUNKEL, Hermann and BEGRICH, Joachim, *Einleitung in die Psalmen*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1933.
- * GUTHRIE, Donald, *New Testament Introduction*, Intervarsity Press, Drowers Grove, 1990.
- * MUNTEANU, Liviu G., *Pentateuhul în fața criticii moderne*, Cluj-Napoca, 1937.
- * NEAGA, Nicolae, „*N-am venit să stric Legea...*”. *Considerații generale privitoare la însemnătatea Vechiului Testament*, Sibiu, 1940.
- * ONCIUL, Isidor, *Introducere în sfintele cărți ale Testamentului Vechi*, Cernăuți, 1889.
- * PETERSON, David, *Prophetic Literature: An Intoduction*, WJK Press, Louisville, 2002.
- * RÖMER, Thomas; MACCHI, Jean-Daniel and NIHAN, Christophe (eds.), *Introduction à l'Ancien Testament*, Labor et Fides, Genève, 2009.
- * SANDERS, James, *Torah and Canon*, Fortress Press, Philadelphia, 1972.
- * SEMEN, Petre, *Introducere în teologia biblică a Vechiului Testament*, Ed. Trinitas, Iași, 2008.

- * IDEM, *Introducere în teologia profeților scriitori*, Ed. Trinitas, Iași, 2008.
- * TARNAVSCI, Vasile, *Introducere în sfintele cărți ale Testamentului Vechi*, Cernăuți, 1928.
- * TOFANĂ, Stelian, *Introducere în Noul Testament*, 3 vol., Presa Universitară Clujeană, Cluj-Napoca, 2000-2002.
- * VLADIMIRESCU, Mihai V., *O istorie a Bibliei Ebraice*, Ed. Polirom, Iași, 2006.

RESURSE PATRISTICE

Colecții:

- * Migne P. J., *Patrologiae cursus completus: a) Patrologia Graeca (P. G.)*, 167 vol., Paris, 1857-1866; *b) Patrologia Latina (P. L.)*, 221 vol., Paris, 1844-1864.
- * *Sources Chrétiennes*, publiées sous la direction de H. de LUBAC și J. DANIELOU, Paris, de la 1942 în continuare. Au apărut peste 400 de volume.
- * Colecția *Părinți și Scriitori Bisericești (PSB)*, București, Ed. IBMBOR, începând din anul 1979.
- * Colecția *Părinți și Scriitori Bisericești* (reînființată de Sfântul Sinod al BOR în 2008), în care au apărut trei volume cuprinzând operele Sfântului Vasile cel Mare: *Comentariu la Isaia* (2009), *Omilii și cuvântări* (2009) și *Epistole* (2010), la Ed. Basilica, București.

Comentarii:

- * AMBROZIE CEL MARE, SFÂNTUL, *Tălcuiri la Facere*, 3. vol., trad. de Andreia STĂNCULESCU, Ed. Cartea Ortodoxă, Galați, 2007-2009.
- * ATHANASIE CEL MARE, SFÂNTUL, *Tratat despre întruparea Cuvântului*, în PSB 15, trad., introd. și note de pr. Dumitru STĂNILOAE, Ed. IBMBOR, București, 1987.

- * *Biblia Patristica*, Index des citations et allusions bibliques dans la littérature patristique, 5. vol., Edition du Centre National de la Recherche Scientifique, Paris, 1986-1991.
- * CHIRIL AL ALEXANDRIEI, SFÂNTUL, *Comentariu la Evanghelia Sfântului Ioan*, în PSB 41, trad., introd. și note de pr. D. STĂNILOAE, Ed. IBMBOR, București, 2000.
- * CLEMENT AL ALEXANDRIEI, *Stromate*, în PSB 5, trad., introd. și note de pr. Dumitru FECIORU, Ed. IBMBOR, București, 1982.
- * EFTIMIE ZIGABENUL și NICODIM AGHIORITUL, SFÂNTUL, *Psaltirea în tâlcuirile Sfinților Părinți*, 2. vol., trad. Ștefan VORONCA, Ed. Egumenița, Galați, 2006.
- * GRIGORIE DE NYSSA, SFÂNTUL, *Cuvânt apologetic la Hexaemeron*, în PSB 30, trad. și note de pr. Teodor BODOGAE, Ed. IBMBOR, București, 1998.
- * IDEM, *Despre facerea omului*, în PSB 30, trad. și note de pr. T. BODOGAE, Ed. IBMBOR, București, 1998.
- * IDEM, *Despre viața lui Moise sau despre desăvârșirea prin virtute*, în PSB 29, trad. de pr. D. STĂNILOAE și pr. Ioan BUGA, note de pr. D. STĂNILOAE și indice de pr. I. BUGA, Ed. IBMBOR, București, 1982.
- * IOAN GURĂ DE AUR, SFÂNTUL, *Comentariile sau explicarea Epistolei a doua către Timotei, Comentariile sau explicarea Epistolei către Tit, Comentariile sau explicarea Epistolei către Filimon*, trad. de PS Teodosie ATANASIU, Ed. Nemira, București, 2005.
- * IDEM, *Comentariile sau Explicarea Epistolei către Galateni*, trad. de PS T. ATANASIU, Tipografia „Dacia”, Iași, 1901.
- * IDEM, *Comentariile sau Explicarea Epistolei către Efeseni*, trad. de PS T. ATANASIU, Tipografia „Dacia”, Iași, 1902.
- * IDEM, *Comentariile sau explicarea Epistolei către Filipeni a Sfântului Apostol Pavel*, trad. de PS T. ATANASIU, Ed. Icos, București, 1998.
- * IDEM, *Comentariile sau explicarea Epistolei către Coloseni, I și II Tesaloniceni a Sfântului Apostol Pavel*, trad. de PS T. ATANASIU, Atelierele grafice Socceu & Co., București, 1905.
- * IDEM, *Comentariile sau explicarea Epistolei către Evrei*, trad. de PS T. ATANASIU, Tipografia Cărților Bisericești, București, 1923.

-
- * IDEM, *Comentariile sau tâlcuirea Epistolei a doua către Corintheni*, trad. de PS T. ATANASIU, Ed. Sophia, București, 2007.
 - * IDEM, *Comentariile sau Tâlcuirea Epistolei întâi către Corintheni*, trad. de PS T. ATANASIU, Ed. Sophia, București, 2005.
 - * IDEM, *Omiliile la Epistola către Romani a Sfântului Apostol Pavel*, trad. de PS T. ATANASIU, Ed. Christiana, București, 2005.
 - * IDEM, *Omiliile la Facere*, 2. vol., în PSB 21-22, trad., introd., indici și note de pr. Dumitru FECIORU, Ed. IBMBOR, București, 1987.
 - * IDEM, *Omiliile la Matei*, în PSB 23, trad., introd., indici și note de pr. D. FECIORU, Ed. IBMBOR, București, 1994.
 - * IDEM, *Tâlcuiri la Epistola întâi către Timotei a Sfântului Apostol Pavel*, trad. de PS T. ATANASIU, Ed. Nemira, București, 2005.
 - * IUSTIN MARTIRUL ȘI FILOSOFUL, SFÂNTUL, *Dialogul cu iudeul Tryfon*, în PSB 2, trad., introd. și note de pr. T. BODOGAE, pr. Olimp CĂCIULĂ și pr. D. FECIORU, Ed. IBMBOR, București, 1980.
 - * MAXIM MĂRTURISITORUL, SFÂNTUL, *Ambigua*, în PSB 80, trad., introd. și note de pr. D. STĂNILĂ, Ed. IBMBOR, București, 1983.
 - * ORIGEN, *Omiliile la Cântarea Cântărilor*, în PSB 6, trad. de pr. T. BODOGAE, pr. N. NEAGA, Zorica LAȚCU, studiu introd. și note de pr. T. BODOGAE, Ed. IBMBOR, București, 1981.
 - * IDEM, *Omiliile la Facere*, în PSB 6, trad. de pr. T. BODOGAE, pr. N. NEAGA, Z. LAȚCU, studiu introd. și note de pr. T. BODOGAE, Ed. IBMBOR, București, 1981.
 - * IDEM, *Omiliile și adnotări la Exod*, ediție bilingvă, trad., studiu introd. și note de Adrian MURARU, Ed. Polirom, Iași, 2006.
 - * IDEM, *Omiliile, comentarii și adnotări la Geneză*, ediție bilingvă, trad., studiu introd. și note de A. MURARU, Ed. Polirom, Iași, 2006.
 - * IDEM, *Scrieri alese I. Omiliile la Cartea profetului Ieremia*, în PSB 6, trad. de pr. T. BODOGAE, pr. N. NEAGA, Z. LAȚCU, studiu introd. și note de pr. T. BODOGAE, Ed. IBMBOR, București, 1981.
 - * IDEM, *Homélies sur l'Exode*, în SC 17, trad. par Louis DOUTRELEAU și P. Henri de LUBAC, Ed. du Cerf, Paris, 1943.
 - * IDEM, *Homélies sur la Genèse*, în SC 16, trad. par P. FORTIER și Henri de LUBAC, Ed. du Cerf, Paris, 1947.

- * SIMEON NOUL TEOLOG, SFÂNTUL, *Scrieri I. Discursuri teologice și etice*, trad., studiu introd și note de Ioan I. Ică jr. și Alexander GOLITZIN, Ed. Deisis, Sibiu, 2001.
- * VASILE CEL MARE, SFÂNTUL, *Despre Duhul Sfânt*, în *PSB* 12, trad., introd. și indici de pr. Constantin CORNIȚESCU și pr. T. BODOGAE, Ed. IBMBOR, București, 1988.
- * IDEM, *Omiliile la Hexaïmeron*, în *PSB* 17, trad., introd., indici și note de pr. D. FECIORU, Ed. IBMBOR, București, 1986.
- * IDEM, *Omiliile la Psalmi*, în *PSB* 17, trad., introd., indici și note de pr. D. FECIORU, Ed. IBMBOR, București, 1986.
- * WILLIS, John R. (ed.), *The Teachings of the Church Fathers*, Herder & Herder, New York, 1966.

COMENTARII BIBLICE

Colecții

- * CLARKE, Adam, *Clarke's Commentary*, Ages Software, Albany (Oregon), 1999.
- * DURHAM, John I., *Word Biblical Commentary*, Word Incorporated, Dallas (Texas), 2002.
- * HENRY, Matthew, *Matthew Henry's Commentary on the Whole Bible: Complete and Unabridged in One Volume*, Hendrickson, Peabody (Massachusetts), 1996.
- * JAMIESON, Robert; FAUSSET, A. R. and BROWN, David, *A Commentary, Critical and Explanatory, on the Old and New Testaments*, Logos Research Systems, Oak Harbor (Washington), 1997.
- * KEIL, Carl Friederich și DELITZSCH, Franz, *Commentary on the Old Testament*, Hendrickson, Peabody (Massachusetts), 2002.
- * SPEISER, E. A., *The Anchor Bible, Genesis, Introduction, Translation and Notes by E. A. Speiser*, Doubleday & Company, Inc., Garden City (New York), 1964.

- * SPENCE-JONES, H. D. M., *The Pulpit Commentary*, Logos Research Systems, Inc., Bellingham (Washington), 2004.
- * WESLEY, John, *Wesley's Notes*, electronic ed., Ages Software, Albany (Oregon), 1999.

Vechiul Testament

- * BUBER, Martin, *On the Bible: Eighteen Studies*, Schocken Books, New York, 1968.
- * KEIL, Carl Friedrich and DELITZSCH, Franz, *Commentary on the Old Testament*, 5 vol., Hendrickson, Peabody, 2002.

Pentateuh

- * BRUEGGEMANN, Walter, *Genesis*, WJK Press, Louisville, 1982.
- * CASSUTO, Umberto, *A Commentary on the book of Genesis. From Adam to Noah*, trans. by Israel ABRAHAMS, 2 vol., Magnes Press, Jerusalem, 1961-1964.
- * CHIALDA, Mircea, „Învățăături moral-sociale după Decalog, în *ST*, 9-10/1956, pp. 603-621.
- * IDEM, *Melchisedec, preotul rege din Salem*, Caransebeș, 1946.
- * IDEM, *Sacrificiul mielului pascal*, Caransebeș, 1939.
- * CHIRILĂ, Ioan, *Fragmentarium exegetic filonian*, vol. 1, Ed. Limes, Cluj-Napoca, 2002.
- * IDEM, *Fragmentarium exegetic filonian. Nomothetica. Repere exegetice la Decalog*, vol. 2, Ed. Limes, Cluj-Napoca, 2003.
- * GUNKEL, Hermann, *Genesis*, Mercer University Press, Macon, 1997.
- * MUNTEANU, Liviu G., *Paradisul biblic. Căderea protopărinților în păcat. Studiu exegetic*, Cluj-Napoca, 1939.
- * IDEM, *Vechiul Testament și Pentateuhul*, Cluj-Napoca, 1937.
- * NEAGA, Nicolae, „Istoria timpurilor Vechiului Testament: Epoca patriarhului Avraam”, în *MA*, 3-4/1957, pp. 193-204.
- * IDEM, „Moise și epoca sa”, în *MA*, 1-2/1958, pp. 60-70.

- * POPESCU-MĂLĂIEȘTI, Ioan, *Pentateuhul. Studiu istorico-critic*, București, 1904.
- * PRELIPCEANU, Vladimir, „Decalogul, lege universală și veșnică”, în *MMS*, 5/1956, pp. 246-258.
- * RAD, Gerhard von, *Genesis*, Westminster Press, Philadelphia, 1972.
- * IDEM, *Studies in Deuteronomy*, H. Regnery, Chicago, 1953.
- * WESTERMANN, Claus, *Genesis*, 3 vol., Augsburg Publishing House, Minneapolis, 1984-1986.

Cărțile istorice

- * ABRUDAN, Dumitru, „Cartea Rut”, în *MA*, 1-3/1974, pp. 77-80.
- * ACKROYD, P. R., *Exile and Restoration. A Study of Hebrew Thought of the Sixth Century B.C.*, SCM Press, London, 1968.
- * BRONNER, L., *The Stories of Elijah and Elisha*, E. J. Brill, Leiden, 1968.
- * BRUCUȘ, T. „Cartea Rut” în *MA*, 1-3/1974. pp. 77-80.
- * FOKKELMAN, J. P., *Narrative Art and Poetry in the Books of Samuel. A Full Investigation based on style and structural analysis*, vol. 1, Van Gorcum, Assen, 1981.
- * GARSTANG, J., *The Foundations of Bible History. Joshua, Judges*, Constable, London, 1931.
- * GRAY, J., *I and II Kings, A Commentary*, Westminster Press, Philadelphia, 1970.
- * ISVORANU, Alexandru, *Aspecte filologice privind traducerea cărții Rut*, Ed. Universitaria, Craiova, 2000.
- * IDEM, *Comentariu la Cartea Rut*, Ed. Universitaria, Craiova, 2001.
- * LIND, M., *Yahweh Is a Warrior: The Theology of Warfare in Ancient Israel*, Herald Press, Scottdale, 1980.
- * NEAGA, Nicolae, „Istoria timpurilor vechitestamentare (David)”, în *MA*, 5-6/1958, pp. 357-370.
- * IDEM, „Istoria timpurilor vechitestamentare (Solomon)”, în *MA*, 9-10/1958, pp. 693-703.
- * SEMEN, Petre, „Sensul noțiunii de dreptate după cărțile istorice și profetice ale Vechiului Testament”, în *MO*, 7-9/1978, pp. 571-583.

Profeți

- * BABA, Teodor, *Profetul Zaharia. Personalitatea și opera. Valoarea teologică a mesajului său profetic*, Ed. Universității „Aurel Vlaicu”, Arad, 2003.
- * IDEM, *Profeții mesianice în cărțile Vechiului Testament*, Ed. Universității „Aurel Vlaicu”, Arad, 2007
- * IDEM, *Profeții Vechiului Testament – vocația, lucrarea și misiunea lor în istoria biblică*, Ed. Universității „Aurel Vlaicu”, Arad, 2006.
- * BASARAB, Mircea, *Cartea Profetului Amos. Introducere, traducere și comentariu*, teză de doctorat, București, 1980 (extras din ST, 510/1979, pp. 397-571).
- * BLENKINSOPP, Joseph, *Prophecy and Canon: A contribution to the Study of Jewish Origins*, University of Notre Dame Press, Notre Dame, 1977.
- * BRIGGS, Charles, *Messianic Prophecy*, Hendrickson, Peabody, 1961.
- * BUBER, Martin, *The Prophetie Faith*, trans. by C. WITTON-DAVIES, Harper & Harper, New York, 1960.
- * CHILDS, Brevard, *Isaiah*, WJK Press, Louisville, 2001.
- * CHIRILĂ, Ioan, *Cartea profetului Osea*, Ed. Limes, Cluj-Napoca, 2005.
- * COHEN, Abraham, *The Twelve Prophets*, Soncino, London, 1948.
- * CORNÎTESCU, Emilian, „Persoana lui Mesia și lucrarea Sa în lumina profețiilor vechi testamentare”, în ST, 9-10/1985, pp. 606-615.
- * HESCHEL, Abraham, *The Prophets*, Harper and Row, New York, 1962.
- * HOLLADAY, William, *Jeremiah: A Commentary on the Book of the Prophet Jeremiah*, Fortress Press, Philadelphia, 1986.
- * JACOB, Ed.; KELLER, C. A. and AMSLER, S., *Osée, Joel, Abdias, Jonas, Amos, Commentaire de l'Ancien Testament 11a*, Delachaux & Niestlé, Paris, 1965.
- * LINDBLOM, J., *Prophecy in Ancient Israel*, Blackwell, Oxford, 1963.
- * MOWINCKEL, Sigmund, *Prophecy and Tradition: the Prophetic Books in the Light of Study of the Growth and History of the Tradition*, Jacob Dybwad, Oslo, 1946.
- * NATHANIEL, Micklem, *Prophecy and Eschatology*, George Allen & Unwin Ltd., London, 1926.

- * NEGOIȚĂ, Athanase, *Proorocul Nahum*, teză de doctorat, București, 1932.
- * NEWSOME, J. D., jr, *The Hebrew Prophets*, John Knox, Atlanta, 1984.
- * OSTBORN, G., *Yahweh and Baal. Studies in the Book of Hosea and Related Documents*, CWK Gleerup, Lund, 1956.
- * PENTIUC, Eugen J., *Cartea Profetului Osea. Introducere, traducere și comentariu*, Ed. Albatros, București, 2001.
- * IDEM, *Long-Suffering Love: A Commentary on Hosea with Patristic Annotations*, Holy Cross Press, Brookline, 2005.
- * POPESCU-MĂLĂIEȘTI, Ioan, *Profeția lui Obadia, tradusă și comentată*, Ploiești, 1906.
- * IDEM, *Proorocia lui Ioel. Studiu exegetic-introductiv*, București, 1910.
- * IDEM, *Proorocii. Noțiuni introductive*, 2 vol., București, 1926.
- * SEMEN, Petre, „Chemarea profeției în viziunea lui Isaia” în *TV*, 9-12/1991, pp. 121-127.

Cărțile didactico-poetice

- * BĂDIC, Melania D., *Cântarea Cântărilor*, Ed. Ernia, Deva, 2004.
- * BRUEGGEMANN, Walter, *The message of the Psalms: A theological commentary*, Augsburg Publishing House, Minneapolis, 1984.
- * CHIALDA, Mircea, „Învățăături moral-sociale în cartea Proverbele lui Solomon”, în *ST*, 1-2/1955, pp. 3-24.
- * CORNIȚESCU, Emilian, „Concepția despre prietenie în cărțile didactice ale Vechiului Testament”, în *ST*, 9-10/1967, pp. 600-612.
- * IDEM, „Raporturile dintre părinți și copii după cărțile didactice ale Vechiului Testament”, în *ST*, 1-2/1969, pp. 100-110.
- * DAHOOD, Mitchell, *Psalms*, 3 vol., Doubleday, New York, 1966, 1968, 1970.
- * JACQUET, Louis, *Les Psaumes et le coeur de l'homme: Étude textuelle, littéraire et doctrinale*, 3 vol., Duculot, Gembloux, 1975-79.
- * MARKUS, R. „The Tree of Life in Proverbs” în *JBL*, 62/1943, pp. 117-120.
- * MURPHY, R. E., „The Kerygma of the Book of Proverbs”, în *Int*, 20/1966, pp. 3-14.

- * NEAGA, Nicolae, *Ecclesiastul. Scurte note explicative*, Sibiu, 1941.
- * POPESCU-MĂLĂIEȘTI, Ioan, *Ecclesiastul*, București, 1933.
- * IDEM, *Proverbele lui Solomon*, București, 1930.
- * WESTERMANN, Claus, *The Structure of the Book of Job. A Form Critical Analysis*, Fortress Press, Philadelphia, 1981.

Noul Testament

- * MARCU, Grigorie, *Studii biblice*, Sibiu, 1940.

Evanghelii

- * ΑΓΟΥΡΙΔΗΣ, Σάββας, *Ματθαίος ο Ευαγγελιστής, Εκδόσεις Άρτος Ζωής, Αθήνα*, 2000.
- * BULTMANN, Rudolf, *The Gospel of John: A Commentary*, WJK Press, Louisville, 1971.
- * GHEORGHIU, Vasile, *Sfânta Evanghelie după Matei cu comentariu*, 3 vol., Cernăuți, 1925, 1927, 1933.
- * LAGRANGE, M. J., *Evangile selon Saint Matthieu*, Etudes Bibliques, Gabalda, Paris, 1927.
- * MELNICIUC-PUICA, Ilie, *Evanghelia după Luca- repere isagogice și comentariu (cap.1-2)*, Ed. Euristica, Iași, 2004.
- * MUNTEANU, Liviu G., *Predica de pe munte*, Cluj-Napoca, 1932.
- * IDEM, *Viața Sfântului Apostol și Evanghelist Ioan*, Cluj-Napoca, 1943.
- * TOFANĂ, Stelian, „Hristologie, sacramentalitate și mariologie în Evanghelia a IV-a cu specială privire la episodul Cana (In. 2,1-11)”, în *Studia*, 1-2/1999, pp. 85-104.
- * IDEM, „Problema ucenicului pe care-l iubea Iisus”, în *Studia*, 1-2/2002, pp. 19-34.
- * IDEM, *Simbolism și sacramentalitate în Evanghelia a IV-a: o contribuție la dezvoltarea teologiei ioaneice*, Presa Universitară Clujeană, Cluj-Napoca, 2003.

Faptele Apostolilor

- * HARNACK, Adolf, *The Acts of the Apostles*, trans. by J. R. WILKINSON, Williams & Norgate, London, 1909.
- * MIHOC, Vasile, „Decretul apostolic și valoarea istorică a cărții Faptele Apostolilor”, în *MA*, 2/1989, pp. 20-28.
- * MIRCEA, Ioan, „Organizarea Bisericii și viața primilor creștini, după Faptele Apostolilor”, în *ST*, 12/1955, pp. 64-92.
- * NEGOIȚĂ, Athanase, „Eleniștii din Faptele Apostolilor sunt oare esenienii?”, în *GB*, 7-8/1960, pp. 618-634.
- * PREDA, Constantin, *Credința și viața Bisericii primare. O analiză a Faptelor Apostolilor*, Ed. IBMBOR, București, 2002.
- * IDEM, *Propovăduirea apostolică – structuri retorice în Faptele Apostolilor*, Ed. IBMBOR, București, 2005.
- * TOFĂNĂ, Stelian, „Apostolul Pavel la Atena. Dimensiunea teologică a Cuvântării din Areopag (F. Ap. 17,15-34)”, în *Studia*, 1/2006, pp. 21-36.
- * VERZAN, Sabin, „Faptele Apostolilor, o carte a prototipurilor”, în *ST*, 1/1990, pp. 38-76.

Epistole

- * BEARE, F. W., *St. Paul and His Letters*, Abingdon Press, Nashville, 1962.
- * COMAN, Constantin, „Antropologia paulină. Dihotomism sau trihotomism”, în *O*, 1-2/1999, pp. 26-40.
- * IDEM, „Sfântul Ev. Luca, autorul Epistolelor Pastorale – o ipoteză”, în *BOR*, 7-12/1998, pp. 360-370.
- * CRÂNGAȘU, Nicolae, *A doua epistolă sobornicească a Sfântului Apostol Petru. Introducere, comentariu și teologia epistolei*, Ed. Alma Mater, Cluj-Napoca, 2005.
- * MARCU, Grigorie, *Epistola Sfântului Apostol Pavel către Tit. Introducere, text și comentariu*, Sibiu, 1947.
- * MIHOC, Vasile, „Esharologia paulină”, în *RT*, 4/1993, pp. 50-69.

- * IDEM, *Epistola Sfântului Apostol Pavel către Galateni. Studiu introductiv, traducere și comentariu*, teză de doctorat, București, 1983 (extras din ST, 3-4/1983, pp. 161-298; 5-6/1983, pp. 329-462).
- * MUNTEANU, Liviu G., *Epistola Sfântului Apostol Pavel către Galateni*, Cluj-Napoca, 1940.
- * IDEM, *Viața Sfântului Apostol Pavel*, Cluj-Napoca, 1942.
- * OLARIU, Iosif, *Epistolele SFÂNTUL Ap. Pavel către Romani, Corinteni, Galateni și Efeseni*, Tipografia Diecezană, Caransebeș, 1910.
- * TOFANĂ, Stelian, „Semnificația numirilor hristologice în definirea arhieriei veșnice a lui Iisus Hristos, după *Epistola către Evrei*”, în *Studia*, 1-2/1995, pp. 141-158.
- * IDEM, *Iisus Hristos Arhieru Veșnic: după Epistola către Evrei*, Presa Universitară Clujeană, Cluj-Napoca, 1996.
- * VERZAN, Sabin, *Epistola I către Timotei a SFÂNTUL Apostol Pavel. Introducere, traducere și comentariu*, Ed. IBMBOR, București, 1988.
- * WHITELEY, D. E., *The Theology of St. Paul*, Blackwell, Oxford, 1964.

Apocalipsa

- * AGOURIDIS, Savvas, *Comentariu la Apocalipsă*, trad. de Constantin COMAN, Ed. Bizantină, București, 1997.
- * BLANCHARD, Yves-Marie, *L'Apocalypse*, Les Editions de l'Atelier, Paris, 2004.
- * COLLINS, John, *The Apocalyptic Imaginations: An Introduction to the Jewish Matrix of Christianity*, Crossroad, New York, 1987.
- * DOUKHAN, Jacques B., *Secrets of Revelation: the Apocalypse through Hebrew eyes*, Review & Herald Publishing, Hagerstown, 2002.
- * MIHOC, Vasile, „Elemente de eclesiologie în cartea Apocalipsei”, în *O*, 4/1982, pp. 503-516.
- * MIRCEA, Ioan, *Apocalipsa. Introducere, note și comentariu*, Ed. Harisma, București, 1995.
- * TAUȘEV, Averchie, *Apocalipsa Sfântului Ioan: un comentariu ortodox*, trad. de Felix TRUȘCĂ, Ed. Sophia & Ed. Cartea Ortodoxă, București, 2005.

Cărțile anaghinoscomena și apocrife

- * ABRUDAN, Dumitru, „Cărțile anaghinoscomene ale Vechiului Testament după traducerea românești”, în *ST*, 9-10/1962, pp. 541-548.
- * IDEM, „Cărțile apocrife ale Vechiului Testament”, în *MA*, 9-10/1983, pp. 562-567.
- * BASARAB, Mircea, „Atitudinea teologilor români față de cărțile anaghinoscomena – bune de citit – ale Vechiului Testament”, în *MA*, 7-9/1979, pp. 602-618.
- * IDEM, „Cărțile anaghinoscomena – bune de citit – în Bibliile românești”, în *ST*, 1-2/1972, pp. 59-69.
- * CHIALDA, Mircea, „Cărțile anaghinoscomena ale Vechiului Testament în Biserica Ortodoxă”, în *O*, 4/1962, pp. 489-539.
- * CHIRILĂ, Ioan, „Discursul mesianic al apocrifelor Vechiului Testament”, în *Studia*, 1-2/2003, pp. 3-12.
- * NEAGA, Nicolae, „Cărțile apocrife ale Vechiului Testament”, în *MB*, 1-3/1966, pp. 26-40.
- * PRELIPCEANU, Vladimir, „Actualitatea învățăturilor moral-sociale din cartea lui Iisus Sirah”, în *ST*, 9-10/1955, pp. 582-599.

ISTORIE ȘI ARHEOLOGIE BIBLICĂ

- * Colecția *Discoveries in the Judaean Desert (DJD)*, Clarendon, Oxford, începând din anul 1955.
- * ABRUDAN, Dumitru și CORNIȚESCU, Emilian, *Arheologie biblică*, manual pentru Facultățile de Teologie, Ed. IBMBOR, București, 1994.
- * AHARONI, Yohanan, *Archaeology of the Land of Israel: from the prehistoric beginnings to the end of the First Temple period*, Westminster Press, Philadelphia, 1982.
- * IDEM, *The Archaeology of the Land of the Bible*, SCM Press, London, 1982.

-
- * ALBERTZ, Rainer, *A History of Israelite Religion in the Old Testament Period*, 2 vol., Westminster John Knox, Louisville, 1994.
 - * ALBRIGHT, William F., *Archaeology and the Religion of Israel* Baltimore, Johns Hopkins Press, Baltimore, 1946.
 - * IDEM, *From the Stone Age to Christianity. Monotheism and the Historical Process*, Johns Hopkins Press, Baltimore, 1946.
 - * AVIRAM, J., *Biblical Archaeology Today*, Proceedings of the International congress on Biblical Archaeology, Jerusalem, 1985.
 - * BURROWS, J. C. Trever; BROWNLEE, W. H., *The Dead Sea Scrolls of St. Mark's Monastery*, 2 vol., American Schools of Oriental Research, New Haven, 1950.
 - * CHIRILĂ, Ioan, *Mesianism și Apocalipsă în scrierile de la Qumran*, Ed. Arhidiecezana, Cluj-Napoca, 1999.
 - * IDEM, *Qumran și Mariotis – două sinteze ascetice – locuri ale îmbogățirii duhovnicești*, Ed. Presa Universitară Clujeană, Cluj-Napoca, 2000.
 - * EISENMAN, Robert H. and WISE, Michael, *The Dead Sea Scrolls Uncovered*, Shaftesburg, Rockport, 1992.
 - * ESLER, Phillip, *Ancient Israel. The Old Testament in its Social Context*, Fortress Press, Minneapolis, 2005.
 - * FREEDMAN, David Noel, *The Biblical Archaeologist Reader*, Doubleday, Garden, 1964.
 - * HERRMANN, Siegfried, *A History of Israel in Old Testament Times*, Fortress Press, Philadelphia, 1981.
 - * KELSO, James L., *Archaeology and Our OT Contemporaries*, Zondervan Publishing House, Grand Rapids, 1966.
 - * KENYON, Kathleen, *Archaeology in the Holy Land*, Ernest Benn, London, 1979.
 - * KENYON, Kathleen, *The Bible and Recent Archaeology*, John Knox Press, Atlanta, 1987.
 - * LANCE, Darrell H., *The Old Testament and the Archaeologist*, SPCK, London, 1983.
 - * MAZAR, Amihai, *Archaeology of the land of the Bible*, vol. 1: 10.000-586 B.C.E., Doubleday, New York, 1992.

- * MIHĂILĂ, Alexandru, *Elemente nomade în protoistoria Israelului*, teză de doctorat, Ed. Universității din București, București, 2008.
- * MILLER, J. Maxwell and HAYES, John, *A history of Ancient Israel and Judah*, Westminster Press, Philadelphia, 1986.
- * MILLER, Madeleine and LANE, S. J., *Encyclopedia of Bible Life*, Harper & Harper, New York, 1944.
- * NEGOIȚĂ, Athanase, *Istoria religiei Vechiului Testament*, Ed. Sophia, București, 2006.
- * NOËL, Damien, *Les Origines d'Israël (Cahiers Evangile 99)*, Ed. du Cerf, Paris, 2001.
- * SEMEN, Petre, *Arheologia biblică în actualitate*, Ed. Trinitas, Iași, 1997.
- * STERN, Ephraim, *Archaeology of the land of the Bible. The Assyrian, Babylonian, and Persian periods (732-332 B.C.E.)*, vol. 2, Doubleday & Company, New York, 2001.
- * SUKENIK, Eleazar L., *The Dead Sea Scrolls*, Hebrew University, Jerusalem, 1954-1955.
- * THOMSON, William M., *The Land and the Book*, Baker Book House, Grand Rapids, 1954.
- * VERMES, Geza, *The Complete Dead Sea Scrolls in English*, Penguin Classics, London 1998.
- * VAUX, Roland de, *Ancient Israel*, McGraw-Hill, New York, 1961.
- * WRIGHT, Ernest G., *Biblical Archaeology*, Westminster Press, Philadelphia, 1957.
- * YARDENI, Ada, *The Book of Hebrew Script: History, Paleography, Script Styles, Calligraphy & Design*, Oak Knoll Press, New Castle, 1997.

RESURSE IUDAICE

- * ETHERIDGE, J. W., *The Targums of Onkelos and Jonathan Ben Uzziel On the Pentateuch With The Fragments of the Jerusalem Targum From the Chaldee*, first published 1862, in *The Newsletter for Targumic and Cognate Studies*, <http://targum.info>.

- * *New Edition of the Babylonian Talmud*, original text edited, corrected, formulated, and translated into english by Michael L. RODKINSON, first edition revised and corrected by the Rev. Dr. Isaac M. WISE, President Hebrew Union College, New Talmud Publishing, Boston, 1903.
- * NEUSNER, Jacob, *The Babylonian Talmud: A Translation And Commentary*, 22 vol., Hendrickson, Peabody, 2006.

FILON DIN ALEXANDRIA:

- * CHIRILĂ, Ioan, *Fragmentarium exegetic filonian*, vol. 1, Ed. Limes, Cluj-Napoca, 2002.
- * IDEM, *Fragmentarium exegetic filonian. Nomothetica – Repere exegetice la Decalog*, vol. 2, Ed. Limes, Cluj-Napoca, 2003.
- * PHILON D'ALEXANDRIE, *De Decalogo*, introduction, traduction et notes par Valentin NIKIPROWETZKY, agrégé de l'Université, chargé de recherche au CNRS, collection «Œuvres de Philon d'Alexandrie» N° 23, Ed. du Cerf, Paris, 1965.
- * IDEM, *De Opificio Mundi*, introduction générale par Roger ARNALDEZ, professeur à l'Université de Lyon; introduction, traduction et notes par R. ARNALDEZ, collection «Œuvres de Philon d'Alexandrie» N° 1, Editions du Cerf, Paris, 1961.
- * IDEM, *De Vita Mosis I-II*, introduction, traduction et notes par R. ARNALDEZ, Claude MONDÉSERT, Jean POUILLOUX, Pierre SAVINEL, collection «Œuvres de Philon d'Alexandrie» N° 22, Editions du Cerf, Paris, 1967.
- * PHILON din Alexandria, *Comentariu alegoric al Legilor sfinte după lucrarea celor şase zile*, trad. de Zenaida A. LUCA, Ed. Herald, Bucureşti, 2006.
- * IDEM, *Viaţa lui Moise*, trad. de Ion ACSAN, prefaţă de Alexandru BARNEA, Ed. Hasefer, Bucureşti, 2003.

IOSIF FLAVIU:

- * FLAVIUS, Josèphe, *La Bible de Josèphe, I: Le Pentateuque*, collection «Œuvres de Flavius Josèphe et études», Ed. du Cerf, Paris, 1996.
- * IDEM, *Les Antiquités juives, livres I à III*, Texte, traduction et notes par Étienne NODÉT avec la collaboration de Gilles BERCEVILLE et Élisabeth WARSCHAWSKI, troisième édition, Ed. du Cerf, Paris, 2003.
- * IDEM, *Les Antiquités juives, livres IV à V*, Établissement du texte, traduction et notes par É. NODÉT, avec la collaboration de Serge BARDET et Yohanan LEDERMAN, Ed. du Cerf, Paris, 2004.
- * IDEM, *Les Antiquités juives, livres VI à VII*, Établissement du texte, traduction et notes par É. NODÉT, Ed. du Cerf, Paris, 2001.
- * IDEM, *Les Antiquités juives, livres VIII à IX*, Établissement du texte, traduction et notes par É. NODÉT, Ed. du Cerf, Paris, 2005.
- * IDEM, *Antichități iudaice, Cărțile I-X – De la facerea lumii până la captivitatea babiloniană*, trad. și note de I. ACSAN, Ed. Hasefer, București, 2002.
- * IDEM, *Antichități iudaice, Cărțile XI-XX – De la refacerea Templului până la răscoala împotriva lui Nero*, trad. și note de I. ACSAN, Ed. Hasefer, București, 2001.
- * IDEM, *Istoria războiului iudeilor împotriva romanilor*, trad. de Gheneli WOLF și I. ACSAN, Ed. Hasefer, București, 2004.

TEOLOGIE BIBILICĂ

- * ANDERSON, Bernhard, *Contours of Old Testament Theology*, Fortress Press, Minneapolis, 1999.
- * BRUEGGEMAN, Walter, *Theology of the Old Testament. Testimony, Dispute, Advocacy*, Fortress Press, Minneapolis, 1997.
- * BULTMANN, Rudolf, *Theology of the New Testament: Complete in One Volume*, Prentice Hall, Englewood Cliffs, 1970.
- * CHIALDA, Mircea, *Sacrificiile Vechiului Testament*, Caransebeș, 1941.

-
- * CHILDS, Brevard S., *Biblical Theology of the Old and New Testaments. Theological Reflection on the Christian Bible*, Fortress Press, Minneapolis, 1993.
 - * CULLMANN, Oscar, *Christ and Time*, SCM Press, London, 1962.
 - * IDEM, *The Christology of the New Testament*, SCM Press, London, 1959.
 - * DUVAL, J. Scott; HAYS, J. Daniel; RICHARDS, E. Randolph; TUCKER, W. Dennis and VANG, Preben, *The Story of Israel. A Biblical Theology*, Intervarsity, Downers Grove, 2004.
 - * GELIN, A., *Lectio divina 2: Les idées maitresses de l'Ancien Testament*, Ed. du Cerf, Paris, 1948.
 - * HENGSTENBERG, E. W., *Christology of the Old Testament and a Commentary of the Messianic Predictions*, Kregel Publications, Grand Rapids, 1970.
 - * JACOB, Edmond, *Théologie de l'Ancien Testament*, Delachaux & Niestlé, Paris, 1955.
 - * MARCU, Grigorie, *Antropologia paulină. Elementele. Esența. Originea și originalitatea*, teză de doctorat, Sibiu, 1940.
 - * MOLTSMANN, Jürgen, *Dumnezeu în creație. O perspectivă ecologică asupra creației* trad. de Emil JURCAN și Jan NICOLAE, Ed. Reîntregirea, Alba-Iulia, 2007.
 - * NEAGA, Nicolae, *Hristos în Vechiul Testament*, Ed. Renașterea, Cluj-Napoca, 2004.
 - * NEGOIȚĂ, Athanase, *Teologia biblică a Vechiului Testament*, Ed. Sophia, București, 2004.
 - * NELLAS, Pannayotis, *Omul – animal îndumnezeit*, trad., studiu introd și note de I. ICĂ jr., Ed. Deisis, Sibiu, 2005.
 - * PARKE-TAYLOR, G. H., *Yahweh: The divine name in the Bible*, Wilfrid Laurier University Press, Waterloo, 1975.
 - * PAYNE, J. B., *The Theology of Older Testament*, Academie Books, Michigan, 1980.
 - * PREUSS, Horst Dietrich, *Old Testament Theology*, 2 vol., trans. by Leo G. PERDUE, WJK Press, Louisville, 1995-1996.

- * RAD, Gerhard von, *Old Testament Theology, The Theology of Israel's Prophetic Traditions*, 2 vol., trans. by D. M. STALKER, SCM Press, London, 1998.
- * IDEM, *Wisdom in Israel*, Abingdom Press, Nashville, 1972.
- * RENDTORFF, Rolf, *Theologie des Alten Testaments. Ein kanonischer Entwurf: Kanonische Grundlegung (Band 1); Thematische Entfaltung (Band 2)*, Neukirchener Verlag, Neukirchen-Vluyn, 1999, 2001.
- * SEMEN, Petre, *Învățătura despre Sfânt și Sfințenie în cărțile Vechiului Testament*, teză de doctorat, Ed. Trinitas, Iași, 1993.
- * VRIEZEN, Theodorus Ch., *An Outline of Old Testament Theology*, Blackwell, Oxford, 1958.
- * WESTERMANN, Claus, *Théologie de l'Ancien Testament*, trad. par Lore JEANNERET, Labor et Fides, Genève, 2002.
- * WOLFF, H. Walter, *Anthropologie de l'Ancien Testament*, Labor et Fides, Genève, 1974.

STUDII ȘI ARTICOLE¹

- * ABRUDAN, Dumitru, „Aspecte ale antropologiei Vechiului Testament”, în *ST*, 3-4/1978, pp. 264-270.
- * IDEM, „Cartea Iov și valoarea ei antropologică”, în *MB*, 1-2/1984, pp. 7-20.
- * IDEM, „Cartea Psalmilor în spiritualitatea ortodoxă”, în *ST*, 7-8/1985, pp. 453-471.
- * IDEM, „Cărțile anaginoscomene ale Vechiului Testament după traducerea românești”, în *ST*, 9-10/1962, pp. 541-548.
- * IDEM, „Dreptatea și pacea în cartea Psalmilor”, în *ST*, 7-8/1963, pp. 415-425.

¹ Această secțiune a bibliografiei promovează exclusiv studiile și articolele semnate de teologi români. Lista reprezintă un fragment dintr-un proiect mai extins, care vizează indexarea completă a bibliografiei biblice românești, și care va fi finalizat probabil în cursul anului universitar 2010/2011.

-
- * IDEM, „Filon din Alexandria și însemnătatea sa pentru exegeza biblică vechi testamentară”, în *MA*, 3-4/1985, pp. 186-194.
 - * IDEM, „Ierusalimul epocii celui de al doilea templu”, în *MB*, 7-9/1975, pp. 368-372.
 - * IDEM, „Mântuirea și sensul ei comunitar în scrierile profetice ale Vechiului Testament”, în *ST*, 1-2/1975, pp. 35-40.
 - * IDEM, „Profeții și rolul lor în istoria mântuirii”, în *MA*, 3-4/1983, pp. 139-149.
 - * IDEM, „Sărbătorile postexilice ale evreilor”, în *ST*, 7-8/1962, pp. 489-501.
 - * IDEM, „Septuaginta și problema inspirației ei”, în *O*, 1/1975, pp. 198-201.
 - * IDEM, „Un capitol din teologia biblică vechi-testamentară: moartea, nemurirea sufletului, judecata și viața viitoare”, în *MA*, 3/1994, pp. 3-10.
 - * IDEM, „Vechiul Testament în scrierile Fericitului Augustin”, în *ST*, 3-4/1963, pp. 141-154.
 - * IDEM, „Creștinismul și mozaismul în perspectiva dialogului interreligios”, teză de doctorat, în *MA*, 1-3/1979, pp. 59-190.
 - * IDEM, „Iosif Flaviu, istoric al epocii intertestamentare. Importanța sa pentru cunoașterea contextului în care a apărut creștinismul”, în *MA*, 3/1987, pp. 8-20.

 - * BABA, Teodor, „Opera exegetică a Sfântului Ioan Gură de Aur”, în *MB*, 4/1988, pp. 25-37.
 - * IDEM, „Figura lui Moise în tradițiile iudaică, creștină și musulmană”, în *MB*, 3/1988, pp. 25-36.
 - * IDEM, „Proferul Ilie în lumina izvoarelor biblice și patristice”, în *AB*, 7-8/1990, pp. 36-48.
 - * IDEM, „Cunoașterea lui Dumnezeu din Sfânta Scriptură și după învățătura Bisericii creștine”, în vol. *Teologie și Științe Umaniste*, Arad, 1994, pp. 22-29.
 - * IDEM, „Inspirația și autenticitatea, divinitatea și umanitatea reliefate în Sfânta Scriptură”, în *AB*, 10-12/1995, pp. 24-29.

- * IDEM, „Profetismul în Israel”, în vol. *175 de ani de la înființarea învățământului superior teologic arădean (1822-1997)*, Arad, 1997, pp. 116-128.
- * IDEM, „Profeții oratori, sau nescritori”, în *MB*, 2-4/1988, pp. 52-60.
- * IDEM, „Referatul biblic asupra creației și implicațiile lui în actualitate”, în *T*, 1-2/1998, pp. 99-103.
- * IDEM, „Exegeza Sfintei Scripturi, preocupare majoră a Sfinților Trei Ierarhi”, în *T*, 1-2/1999, pp. 107-118.
- * IDEM, „Aspecte ale Teologiei biblice la finalul celui de-al doilea mileniu creștin”, în *T*, 1/2000, pp. 73-81.
- * IDEM, „Venirea lui Mesia, reflectată în profețiile mesianice”, în *T*, 3/2000, pp. 50-58.
- * IDEM, „Situția religioasă-morală și socială a femeii în Vechiul Testament”, în *Analele Universității „Aurel Vlaicu”. Fascicola Teologie. Științe Umaniste. Didactică*, Arad, 2002, pp. 5-8.
- * IDEM, „Antropologia Vechiului Testament, fundament al antropologiei moderne”, în vol. *Studii de antropologie creștină*, Ed. Universității „Aurel Vlaicu”, Arad, 2003, pp. 9-16.
- * IDEM, „Profetul – Judecător Samuel”, în *T*, 4/2005, pp. 36-42.
- * IDEM, „Universalitatea mântuirii reliefată cu precădere în profețiile mesianice ale Vechiului Testament”, în *T*, 2/2005, pp. 68-79.
- * BASARAB, Mircea, „Atitudinea teologilor români față de cărțile anaginoscomena – bune de citit – ale Vechiului Testament”, în *MA*, 7-9/1979, pp. 602-618.
- * IDEM, „Autoritatea Sfintei Scripturi în Biserica Ortodoxă”, în *O*, 2/1980, pp. 221-224.
- * IDEM, „Dogma Sfintei Treimi din Vechiul Testament”, în *O*, 3-4/1960, pp. 552-570.
- * IDEM, „Domnul nostru Isus Hristos ca interpret al Sfintei Scripturi”, în *MA*, 5-6/1983, pp. 280-296.
- * IDEM, „Impărăția mesianică a păcii (Is. 2, 2-4)”, în *GB*, 9-10/1970, pp. 910-919.

-
- * IDEM, „Psalmul 50(51) – Ideea de rugăciune și jertfă”, în *ST*, 7-8/1961, pp. 410-426.
 - * IDEM, „Scriptură și Liturghie”, în *MB*, 7-9/1981, pp. 462-484.
 - * IDEM, „Sfânta Scriptură în concepția ortodoxă”, în *MB*, 7-9/1973, pp. 377-386.
 - * IDEM, „Sfânta Scriptură și interpretarea ei în concepția Sfântului Vasile cel Mare”, în *MB*, 4-6/1979, pp. 286-300.
 - * IDEM, „Vechiul Testament în Liturghiile ortodoxe”, în *ST*, 3-4/1961, pp. 202-225.
 - * IDEM, „Sărbătoarea corturilor și interpretarea ei în creștinism”, în *ST*, 5-6/1960, pp. 420-435.
 - * IDEM, „Biblia în Liturghia și viața. Spirituală ortodoxă”, în *MB*, 1-3/1979, pp. 31-42.
 - * IDEM, „Autoritatea Sfintei Scripturi în Biserica Ortodoxă”, în *O*, 2/1980, pp. 221-24.
 - * IDEM, „Cărțile anaghinoscomena – bune de citit în Bibliile românești”, în *ST*, 1-2/1972, pp. 59-69.

 - * CHIALDA, Mircea, „A doua venire a Mântuitorului Iisus Hristos (Parusia)”, în *GB*, 6-8/1983, pp. 369-380.
 - * IDEM, „Anul jubiliar al evreilor”, în *AATC* (1941-1942), pp. 68-94.
 - * IDEM, „Cărțile anaghinoscomena ale Vechiului Testament în Biserica Ortodoxă”, în *O*, 4/1962, pp. 489-539.
 - * IDEM, „Ebed Iahve (*Isaia* cap. 40-55)”, în *AATC* (1939-1940), pp. 190-243.
 - * IDEM, „Învățătura despre Sfânta Scriptură”, în *MMS*, 4-6/1984, pp. 367-386.
 - * IDEM, „Învățăături moral-sociale după Decalog”, în *ST*, 9-10/1956, pp. 603-621.
 - * IDEM, „Învățăături moral-sociale în cartea Proverbele lui Solomon”, în *ST*, 1-2/1955, pp. 3-24.
 - * IDEM, „Preacinstirea Maicii Domnului”, în *MMS*, 7-9/1983, pp. 439-448.

- * IDEM, „Raportul dintre Vechiul și Noul Testament (Unitatea Sfintei Scripturi)”, în *BOR*, 5-6/1981, pp. 541-562.
- * IDEM, „Canonul Sfintei Scripturi în Bisericile vechi catolice”, în *O*, 1/1972, pp. 5-13.
- * CHIRILĂ, Ioan, „Anghelofaniile și teofaniile Vechiului Testament”, în *CO*, 1-2/1996, pp. 32-50.
- * IDEM, „Avraam și Iisus. Despre sensul static și dinamic al conceptului de popor ales/poporul lui Dumnezeu”, în vol. NODA, M., ZAMFIR, K., DIOSI, D., BODO, M., *Ideje az emlékezésnek. Liber amicorum: A 60 éves Marton József Köszöntése*, Budapest-Kolozsvár, 2010, pp. 47-53.
- * IDEM, „Cunoașterea lui Dumnezeu în Vechiul Testament prin teofanie și anghelofanie”, în *AITUORCJ*, vol. I (1992), pp. 87-105.
- * IDEM, „*De Jonas* – un tip profetic oikumenic cu deschideri spre bioetică”, *AȘFTO*, vol. X (2008), pp. 13-34.
- * IDEM, „Des repères théorétiques pour une exégèse trans-confessionnelle du Pentateuque”, în *Studia*, 1/2007, pp. 3-12.
- * IDEM, „Despre Logos, creație și recreație”, în *Studia*, 2/2008, pp. 95-106.
- * IDEM, „Discursul mesianic al apocrifelor Vechiului Testament”, în *Studia*, 1-2/2003, pp. 3-12.
- * IDEM, „Elemente de Antropologie Biblică: Persoană/Subiect, Sine și Suflet”, în *Studia*, 1/2009, pp. 49-64.
- * IDEM, „Eshatologia individuală după II Corinteni 5, 1-10”, în *Studia*, 1/1993, pp. 6-15.
- * IDEM, „Etică/morală, etnie și confesiune. Relevanțe biblice”, în vol. *Ethos și etnos. Aspecte teologice și sociale ale mărturiei creștine. Acta conferinței internaționale Etică-etnie-confesiune*, Ștefan Iloaie (ed.) Presa Universitară Clujeană, Cluj-Napoca, 2008, pp. 9-21.
- * IDEM, „Euharistie și Înviere în Vechiul Testament”, în vol. *Grai maramureșean și Mărturie ortodoxă*, Ed. Episcopiei Ortodoxe, Baia Mare, 2000, pp. 157-167.

-
- * IDEM, „Graiul luminii, glasul pietrelor și viiitatea cuvântului Evangheliei”, în vol. *Ecouri perene de lumină și credință în Țara Sfântă*, Ionel Popescu (ed.), Ed. Învierea, Timișoara, 2009, pp. 13-17.
 - * IDEM, „Herminia vasiliană – o paradigmă exegetică vie”, în *Studia*, 2/2009, pp. 3-11.
 - * IDEM, „Hristos și îngerii în Epistola către Coloseni”, în *CO*, 3/1996, pp. 67-80.
 - * IDEM, „În căutarea înțelegerii unitare a creației sau despre o altfel de înțelegere a globalizării”, în *AȘFTO*, vol. X (2008), pp. 7-12.
 - * IDEM, „Învierea morților și contextul religios iudaic din zorii epocii Mântuitorului Iisus Hristos”, în *Studia*, 3-4/2005, pp. 3-12.
 - * IDEM, „La contribution de l'exégèse roumaine dans les recherches sur le pentateuque”, în *Studia*, 1-2/2005, pp. 3-16.
 - * IDEM, „Nag Hammadi – gnosticism sau revelație?”, în *Studia*, 1/2006, pp. 3-20.
 - * IDEM, „Noțiunea de *popor ales* în gândirea veterotestamentară, neotestamentară și patristică”, în *Studia*, 1-2/1995, pp. 209-216.
 - * IDEM, „Profețiile mesianice din Cartea Daniel în interpretarea patristică”, în *RT*, 2/1997, pp. 119-133.
 - * IDEM, „Qumran și Nag Hammadi: revelație sau gnoza?”, în *AȘFTO*, vol. XI (2009), pp. 13-28.
 - * IDEM, „Scripture, Tradition and Liturgical Unity in the Word. An Orthodox Perspective”, în *ROOTS*, 1/2009, pp. 17-41.
 - * IDEM, „Sursele iudaice ale învățaturii neo-testamentare despre Logos”, în *Studia*, 2/2006, pp. 3-10.
 - * IDEM, „Teologia *luminii* în Vechiul Testament”, în *AITUROCJ*, vol. II (1994), pp. 47-59.
 - * IDEM, „The Bible in the Romanian Culture”, în *SS*, 1-2/2005, pp. 157-173.
 - * IDEM, „The Holy Scripture and the Holy Liturgy or about the Organic Relation of the Holy Scripture to the Holy Tradition”, în *ROOTS*, 2/2009, pp. 18-36.
 - * IDEM, „The knowledge of God in the Thinking of the Prophets and its Reflection in the New Testament”, în *SS*, 1/2007, pp. 37-43.

- * IDEM, „Traducerea Sfintei Scripturi în lumina martiriei creștine”, în *Studia*, 1/2008, pp. 3-12.
- * IDEM, *Subject, Self and Soul. Biblical anthropological approaches and Orthodox exegesis: a possible perspective for a transdisciplinary discourse*, Subject, Self, and Soul: Transdisciplinary Approaches to Personhood, 2008, pp. 1-8.
- * CĂRSTOIU, Justinian, „Crucea și Învierea Domnului în lumina Noului Testament”, în *ST*, 5-6/1986, pp. 355-365.
- * IDEM, „Melchisedec, preotul – regele din Salem, prefigurarea Mântuitorului Iisus Hristos”, în *MMS*, 6/1987, pp. 37-45.
- * IDEM, „Despre Sabat, locașurile de cult și personalul de cult în Vechiul Testament”, în *BOR*, 7-12/1997, pp. 194-203.
- * IDEM, „Postul cel adevărat, iertarea păcatelor și practica jurământului”, în *BOR*, 7-12/1997, pp. 203-212.
- * IDEM, „Activitatea Profetului Ilie în viziunea Sfântului Grigore de Nazianz și a Sfântului Ioan Gură de Aur”, în *BOR*, 7-12/1998, pp. 349-360.
- * IDEM, „Sfânta Scriptură și Sfânta Tradiție, căi de transmitere a revelației divine”, în *BOR*, 7-12, 1998, pp. 330-339.
- * IDEM, „Pacea, dreptatea și integritatea creației în perspectiva creștină”, în *BOR*, 7-12/1998, pp. 339-349.
- * IDEM, „Mântuitorul Hristos – Înțelepciunea lui Dumnezeu după Sfântul Ioan Evanghelistul”, în *O*, 1-2/1998, pp. 107-119.
- * IDEM, „Iubirea lui Dumnezeu față de oameni în scrierile Sfântului Ioan Evanghelistul”, în *ST*, 1-2/1998, pp. 287-296.
- * IDEM, „Învățătura paulină despre biserică”, în *ST*, 1-2/1998, pp. 296-304.
- * IDEM, „Sfinții îngeri după Proorocul Daniel”, în *GB*, 5-8/1999, pp. 51-66.
- * IDEM, „Dimensiunea socială a profețiilor Vechiului Testament”, în *O*, 1-2/1999, pp. 16-26.
- * IDEM, „Interpretarea alegorică a cântării Cântărilor în Tradiția iudaică și Tradiția creștină”, în *O*, 1-2/2000, pp. 117-132.

-
- * IDEM, „Evidențierea poziției ortodoxe referitoare la cartea lui Iov I”, în *O*, 3-4/2000, pp. 116-127.
 - * COMAN, Constantin, „Antropologia paulină. Dihotomism sau trihotomism”, în *O*, 1-2/1999, pp. 26-40.
 - * IDEM, „Ermineutica biblică ortodoxă”, în *O*, 3-4/2004, pp. 26-48.
 - * IDEM, „Istorie și dezvoltare în Evanghelia după Marcu”, în *ST*, 3-4/1999, pp. 14-23.
 - * IDEM, „Metoda statistică în cercetarea biblică”, în *ST*, 1-2/2000, pp. 3-12.
 - * IDEM, „Secolul al XVII-lea românesc și Biblia de la București”, în *ST*, 2/1989, pp. 10-29.
 - * IDEM, „Sfântul Ev. Luca, autorul Epistolelor Pastorale – o ipoteză” în *BOR*, 7-12/1998, pp. 360-370.
 - * IDEM, „Teologie și Duh Sfânt la Sfinții Trei Ierarhi, Contribuții la o ermineutică ortodoxă”, în *ST*, 2/1990, pp. 130-137.
 - * CORNÎTESCU, Emilian, „Cinstirea sfinților după Sfânta Scriptură și Sfânta Tradiție”, în *GB*, 3-5/1980, pp. 380-388.
 - * IDEM, „Concepția despre prietenie în cărțile didactice ale Vechiului Testament”, în *ST*, 9-10/1967, pp. 600-612.
 - * IDEM, „Descoperiri arheologice în legătură cu datele din Vechiul Testament”, în *ST*, 7-8/1984, pp. 546-572.
 - * IDEM, „Întreita slujire a Mântuitorului Hristos după Vechiul Testament”, în *O*, 1/1983, pp. 83-93.
 - * IDEM, „Persoana lui Mesia și lucrarea Sa în lumina profețiilor vechi testamentare”, în *ST*, 9-10/1985, pp. 606-615.
 - * IDEM, „Prefigurări ale Sfintei Cruci în Vechiul Testament”, în *O*, 2/1982, pp. 243-254.
 - * IDEM, „Profeții Vechiului Testament despre preoție”, în *ST*, 7-8/1967, pp. 482-491.
 - * IDEM, „Raporturile dintre părinți și copii după cărțile didactice ale Vechiului Testament”, în *ST*, 1-2/1969, pp. 100-110.

- * IDEM, „Sensul rugăciunii după Vechiul Testament”, în *O*, 3/1983, pp. 387-404.
- * IDEM, „Temeiuri ale preacinstirii Maicii Domnului în Vechiul Testament”, în *O*, 3/1980, pp. 492-500.
- * IDEM, „Texte din Vechiul Testament greșit interpretate”, în *ST*, 5/1997, pp. 7-27.
- * IDEM, „Valoarea descoperirilor arheologice (dintre anii 1971- 1974) în Țara Sfântă pentru studiul Vechiului Testament”, în *ST*, 7-10/1980, pp. 606-619.
- * IDEM, „Sabat și Duminică”, în *O*, 2/1981, pp. 199-209.
- * IDEM, „Descoperirile arheologice din Țara Sfântă din ultimii 50 de ani (1920-1970), și raportul lor cu Vechiul Testament”, teză de doctorat, în *ST*, 7-8/1982, pp. 461-562 și 9-10/1982, pp. 617-681.

- * ISVORANU, Alexandru, „Proferul Natan si regele David”, în *MO*, 1-2/1995, pp. 36-42.
- * IDEM, „Introducere la Psalmul 50”, în *MO*, 1-6/1994, pp. 71-74.
- * IDEM, „Cărțile Anaghinoscomena ale Vechiului Testament. Atitudini interconfesionale si reconsiderări”, în *AUCST*, vol. I (1996), pp. 67-73.
- * IDEM, „David chip al pocăinței”, în *MO*, 3-6/1995, pp. 37-57.
- * IDEM, „Psalmul 50”, în *MO*, 1-2/1996, pp.50-67.
- * IDEM, „Plinirea Legii și a Proroociilor în Iisus Hristos”, în *MO*, 3-6/1997, pp. 33-47.
- * IDEM, „Crearea lumii și a omului în lumina psalmilor”, în *AUCST*, vol. II (1997), pp. 80-88.
- * IDEM, „Piatra Moabului și legatura ei cu poporul biblic vechitesta-mentar”, în *AUCST*, vol. III (1998), pp. 56-66.
- * IDEM, „Aspecte sociale la poporul biblic. Ideea de sarbatoare”, în *AUCST*, vol. IV (1999), pp. 38-42.
- * IDEM, „Șesul Moabiților sau Câmpiile Moabului. Repere istorico-geografice si aspecte exegetice”, în *AUCST*, vol. V (1999), pp. 81-86.
- * IDEM, „Muzica vechilor evrei”, în *MO*, 5-6/1999, pp.75-84.
- * IDEM, „Muzica psalmilor biblici”, în *MO*, 3-4/1999, pp. 46-52.

-
- * IDEM, „Limba cărților Vechiului Testament. Preocupări românești mai vechi și mai noi”, în *AUCST*, vol. VI (2000), pp. 102-110.
 - * MIHAILĂ, Alexandru, „Iahve și Așera Lui”, în *AFTOUB*, vol. VIII (2008), pp. 317-340.
 - * IDEM, „Oștirea cerească și Domnul Savaot. Câteva precizări despre textul din *Fc 2, 1 wekol seba'am*”, în *AFTOUB*, vol. VII (2007), pp. 61-76.
 - * IDEM, „Despre numele dumnezeiesc Iahve”, în *ST*, 1/2007, pp. 27-43.
 - * IDEM, „Despre religia patriarhilor în context istoric”, în *AFTOUB*, vol. VI (2006), pp. 123-144.
 - * IDEM, „Sabatul. Spre o teologie a timpului sacru”, în *ST*, 2/2006, pp. 78-99.
 - * IDEM, „Principiul teocratic. Câteva analize ale 1 Reg. 8-11”, în *AFTOUB*, vol. V (2005), pp. 115-147.
 - * IDEM, „Elemente de cosmologie biblică. O paradigmă interpretativă”, în *Noua Reprezentare a Lumii*, IV (2005), pp. 119-134.
 - * IDEM, „Fac. 2:4b-7. Un studiu istorico-critic”, în *AFTOUB*, vol. IV (2004), pp. 357-374.
 - * IDEM, „Câteva evaluări ermineutice”, în *AFTOUB*, vol. II (2002), pp. 33-52.
 - * MIHOC, Vasile, „Căsătoria și familia în Lumina Sfintei Scripturi. Nașterea de prunci, scop principal al căsătoriei”, în *MA*, 9-10/1985, pp. 581-591.
 - * IDEM, „*Decretul apostolic* și valoarea istorică a cărții *Faptele Apostolilor*”, în *MA*, 2/1989, pp. 20-28.
 - * IDEM, „Eclesiologia Noului Testament”, în *ST*, 3-4/1977, pp. 233-248.
 - * IDEM, „Elemente de eclesiologie în cartea *Apocalipsei*”, în *O*, 4/1982, pp. 503-516.
 - * IDEM, „Elemente pentru o teologie creștină a păcii”, în *MA*, 11-12/1983, pp. 706-722.
 - * IDEM, „Eshatologia paulină”, în *RT*, 4/1993, pp. 50-69.
 - * IDEM, „*Fiul Omului* după Noul Testament”, în *ST*, 1-2/1973, pp. 33-44.

- * IDEM, „Ierurgiile în Biserica epocii apostolice. Indicii neotestamentare”, în *O*, 3/1985, pp. 496-507.
- * IDEM, „Iisus Hristos în izvoare antice profane”, în *ST*, 1/1989, pp. 7-24.
- * IDEM, „Iisus Hristos, arhieru după Epistola către Evrei”, în *O*, 2/1983, pp. 176-199.
- * IDEM, „Înțelepciunea teoretică și practică în Vechiul Testament”, în *MA*, 1-2/1980, pp. 82-92.
- * IDEM, „Preoția după Noul Testament”, în *MA*, 4-6/1974, pp. 250-262.
- * IDEM, „Preoția generală și slujirea credincioșilor în lume”, în *MA*, 4/1986, pp. 43-50.
- * IDEM, „Sensul tipic al Vechiului Testament după I Cor. 10, 1-11”, în *MA*, 4-6/1976, pp. 275-283.
- * IDEM, „Unitatea creștinilor în Hristos și prin Biserică după Epistola către Efeseni a Sfântului Apostol Pavel”, în *MA*, 1-3/1976, pp. 104-113.

- * MUNTEANU, Liviu G., „Învierea lui Iisus”, în vol. *Zece ani în slujba Bisericii și a neamului (1924-1934)*, Cluj-Napoca, 1934, pp. 131-162.
- * IDEM, „Sfântul Apostol Pavel muncitor cu brațele”, în *ST*, 7-8/1951, pp. 430-436.

- * NEAGA, Nicolae, „Cântarea Cântărilor. Contribuții la exegeza cântării”, în *MB*, 1-2/1959, pp. 45-52.
- * IDEM, „Cărțile apocrife ale Vechiului Testament”, în *MB*, 1-3/1966, pp. 26-40.
- * IDEM, „David”, în *MA*, 5-6/1958, pp. 357-370.
- * IDEM, „Ideea de mântuire în Vechiul Testament”, în *GB*, 9-10/1960, pp. 742-752.
- * IDEM, „Istoria timpurilor Vechiului Testament: Epoca patriarhului Avraam”, în *MA*, 3-4/1957, pp. 193-204.
- * IDEM, „Moise și epoca sa”, în *MA*, 1-2/1958, pp. 60-70.
- * IDEM, „Personalități feminine în epoca Vechiului Testament”, în *MA*, 9-10/1959, pp. 658-691.
- * IDEM, „Poczia Vechiului Testament”, în *MA*, 3-4/1960, pp. 183-201.

-
- * IDEM, „Preoția în lumina Vechiului Testament”, în *MB*, 7-9/1977, pp. 510-518.
 - * IDEM, „Principii ermeneutice în omiliile biblice ale lui Origen, cu referire specială la Vechiul Testament”, în *MA*, 10-12/1981, pp. 757-763.
 - * IDEM, „Septuaginta”, în *MA*, 3-5/1964, pp. 195-209.
 - * IDEM, „Sfânta Treime în Vechiul Testament”, în *MMS*, 1-2/1960, p. 9-20.
 - * IDEM, „Solomon”, în *MA*, 9-10/1958, pp. 693-703.
 - * IDEM, „Teologia Vechiului Testament și actualizarea ei”, în *MO*, 3-4/1976, pp. 186-194.
 - * IDEM, „Valoarea spirituală și Vechiului Testament”, în *MA*, 9-10/1966, pp. 574-590.
 - * IDEM, „Vulgata”, în *MA*, 4-6/1965, p. 275-287.

 - * NEGOTĂ, Athanase, „Calendarul mozaic și Paștile creștine”, în *GB*, 11-12/1972, pp. 1199-1214.
 - * IDEM, „Cum se interpreta Scriptura acum 2000 de ani”, în *GB*, 3-4/1961, pp. 308-320.
 - * IDEM, „Descoperiri de la Marea Moartă. Manuscrisele de la Qumran”, în *MB*, 1-4/1962, pp. 51-76.
 - * IDEM, „Despre Sabat. Originea sâmbetei și a Duminicii”, în *ST*, 9-10/1951, pp. 514-541.
 - * IDEM, „Eleniștii din Faptele Apostolilor sunt oare esenienii?” în *GB*, 7-8/1960, pp. 618-634.
 - * IDEM, „Instituii sociale în Vechiul Testament”, în *ST*, 9-10/1950, pp. 569-589.
 - * IDEM, „Manuscrisele de la Marea Moartă și studiile mai noi”, în *MA*, 5-6/1960, pp. 333-343.
 - * IDEM, „Manuscrisele de la Qumran și originea creștinismului”, în *GB*, 7-8/1962, pp. 678-688.
 - * IDEM, „SFÂNTUL Ioan Botezătorul a fost qumranit sau esenian?”, în *ST*, 5-6/1975, pp. 377-397.
 - * IDEM, „Texte din Vechiul Testament interpretate fals de către sectanți”, în *ST*, 3-6/1950, pp. 262-279.

- * PENTIUC, Eugen, „Renewed by Blood’: Sheol’s Quest in 2 Baruch 56:6”, în *Revue Biblique*, 4/2007, pp. 535-564.
- * IDEM, „Above all his Friends. Paradoxical Language in the Messianic Prophecies of the Old Testament”, în *GOTR*, 44/1999, pp. 179-185.
- * IDEM, „The Christological Interpretation of the Old Testament: A Critical Review”, în *GOTR*, 47/2002, pp. 37-54.
- * IDEM, „The Word ‘*almah*’ in Isaiah 7:14: A New Etymology”, în *Bible et Terre Sainte. Mélanges Marcel Beaudry*, José Enrique AGUILAR CHIU (ed.), Peter Lang Press, New York, pp. 129-136.
- * IDEM, „Actualitatea mesajului profetic vetero-testamentar”, în *GB*, 6-8/1983, pp. 380-390.
- * IDEM, „Fundamentarea vetero-testamentară a cultului sfințelor icoane”, în *MMS*, 7-9/1981, pp. 470-481.
- * IDEM, „Noțiunea de sfințenie în Vechiul Testament”, în *MMS*, 7-9/1983, pp. 375-384.

- * POPESCU-MĂLĂIEȘTI, Ioan, „Figuri de stil în cărțile Sfintei Scripturi. Parabolele Vechiului Testament”, în *BOR*, 9/1909, pp. 1016-1029.
- * IDEM, „Despre pilde, fabule și ghicitori în Vechiul Testament. Scurte studii introductive în literatura biblică a Vechiului Testament”, în *BOR*, 3/1924, pp. 129-137.
- * IDEM, „Cărțile agiografe. Poezia la evrei. Caracterul poeziei biblice. Psalmii”, în *BOR*, 5/1904, pp. 528-538.

- * PREDA, Constantin, „Profetul și Legiuitorul Moise în viziunea operei filoniene *De Vita Moysis*”, în *RT*, 2/1997, pp. 154-169.
- * IDEM, „Frângerea pâinii la Troa și învierea lui Eutihie”, în *ST*, 1-2/1999, pp. 117-131.
- * IDEM, „Studiile Biblice și metodele lor”, în *ST*, 3-4/1999, pp. 74-89.
- * IDEM, „Rom 3, 10-18: Apelul la autoritatea Sfintei Scripturi și rolul acesteia în argumentația paulină din Rom 1-4”, în *ST*, 1-2/2000, pp. 100-115.

-
- * IDEM, „Arătarea Mântuitorului Hristos înviat la țărmul Mării Tiberiadei. Viitorul Bisericii în lume (*Ioan* 21, 1-23, 24-25)”, în *MO*, 5-6/2001, pp. 36-51.
 - * IDEM, „Învierea Domnului după Evanghelia Sfântului Ioan. Faptele care au avut loc la mormânt (*Ioan* 20, 1-29 (30 - 31)”, în *MO*, 5-8/2002, pp. 40-66.
 - * IDEM, „Patimile și Moartea Mântuitorului după Evanghelia Sfântului Ioan (*Ioan* 18, 1-19, 42)”, în *MO*, 1-4/2003, pp. 44-55.
 - * IDEM, „Inspirația Septuagintei din perspectivă hermeneutică”, în *ST*, 2/2006, pp. 37-59.
 - * IDEM, „Scriptură și Liturghie în relatarea despre cei doi ucenici pe cale spre Emaus (*Luca* 24, 13-35)”, în *AFTOUB*, vol. VIII (2008), pp. 129-146.

 - * PRELIPCEANU, Vladimir, „Actualitatea învățăturilor moral-sociale în cartea lui Iisus fiul lui Sirah”, în *ST*, 9-10/1955, pp. 582-599.
 - * IDEM, „Adevărul istoric al Sfintei Scripturi în lumina noilor descoperiri arheologice”, în *MO*, 3-4/1957, pp. 242-269.
 - * IDEM, „Decalogul, lege universală și veșnică”, în *MMS*, 5/1956, pp. 246-258.
 - * IDEM, „Dumnezeu și lumea după Vechiul Testament în comparație cu concepțiile antice orientale”, în *MMS*, 1-2/1957, pp. 60-70.
 - * IDEM, „Inspirația Sfintei Scripturi”, în *O*, 4/1962, pp. 462-488.
 - * IDEM, „Mesianismul lui Iisus în raport cu mesianismul iudaic”, în *MMS*, 1-2/1969, pp. 21-35.
 - * IDEM, „Pacea mesianică la profeții Vechiului Testament”, în *ST*, 1-2/1954, pp. 3-16.
 - * IDEM, „Probleme sociale în Vechiul Testament”, în *ST*, 1-2/1949, pp. 55-68.
 - * IDEM, „Profeți și profeții false după Vechiul Testament”, în *ST*, 5-6/1949, pp. 326-344.
 - * IDEM, „Sfânta Scriptură și Sfânta Tradiție ca izvoare ale revelației divine în cele trei mari Confesiuni creștine”, în *MMS*, 3-4/1970, pp. 218-229.

- * IDEM, „Sfânta Scriptură, cartea de căpătâi a preotului”, în *ST*, 7-8/1949, pp. 487-513.
- * SEMEN, Petre, „Chemarea profeției în viziunea lui Isaia”, în *TV*, 9-12/1991, pp. 121-127.
- * IDEM, „Combaterea corupției morale de către profeții Vechiului Testament”, în *TV*, 8-10/1992, pp. 3-14.
- * IDEM, „Familia și importanța ei în perioada Vechiului Testament”, în *TV*, 1-2/1994, pp. 7-24.
- * IDEM, „Învățătura despre suflet în cărțile Vechiului Testament”, în *ST*, 9-10/1977, pp. 672-682.
- * IDEM, „Poezia religioasă în Vechiului Testament”, în *GB*, 7-9/1977, pp. 700-710.
- * IDEM, „Reconcilierea după cărțile Scripturii vechi testamentare”, în *TV*, 3-4/1994, pp. 13-30.
- * IDEM, „Sensul expresiei *Iom Iahve* – Ziua Domnului la profeții Vechiului Testament”, în *ST*, 1-2/1979, pp. 149-161.
- * IDEM, „Sensul noțiunii de dreptate după cărțile istorice și profetice ale Vechiului Testament”, în *MO*, 7-9/1978, pp. 571-583.
- * IDEM, „Sfințenia lui Dumnezeu și sfințenia oamenilor”, *TV*, 1-3/1992, pp. 46-57.
- * IDEM, „Valoarea religios-morală a jertfelor Vechiului Testament”, în *MO*, 10-12/1977, pp. 747-755.
- * IDEM, „Vorbirea în pilde în cărțile Sfintei Scripturi”, în *TV*, 11-12/1992, pp. 28-41.
- * TOFANĂ, Stelian, „Apostolul Pavel la Atena. Dimensiunea teologică a Cuvântării din Areopag (F. Ap. 17,15-34)”, în *Studia*, 1/2006, pp. 21-36.
- * IDEM, „Cuvântarea despre Iisus *pâinea vieții*. Repere în teologia iohanică sacramentală”, în *Studia*, 1-2/2000, pp. 73-94.
- * IDEM, „Cuvântul lui Dumnezeu ca Euharistie: înțelegerea și interpretarea Bibliei în lumina experienței euharistice liturgice, din perspectivă ortodoxă”, în *Studia*, 1-2/1998, pp. 109-124.

-
- * IDEM, „Documentul *Quelle* (Q) – sursă a evangheliilor sinoptice?”, în *Studia*, 1-2/2001, pp. 13-30.
 - * IDEM, „Hristologie, sacramentalitate și Mariologie în Evanghelia a IV-a cu specială privire la episodul Cana (In. 2,1-11)”, în *Studia*, 1-2/1999, pp. 85-104.
 - * IDEM, „Itinerariul revelării lui Iisus, în dialogul cu femeia samarineancă, din perspectivă ioaneică (In. 4,1-42)”, în *Studia*, 1-2/2003, pp. 13-24.
 - * IDEM, „Întruparea Mântuitorului Iisus Hristos și implicațiile ei antropologice și cosmice, în viziunea hristologică a Sfântului Ap. Pavel”, în *Studia*, 1-2/1996, pp. 37-52.
 - * IDEM, „Problema ucenicului pe care-l iubea Iisus”, în *Studia*, 1-2/2002, pp. 19-34.
 - * IDEM, „Semnificația numirilor hristologice în definirea arhieriei veșnice a lui Iisus Hristos, după *Epistola către Evrei*”, în *Studia*, 1-2/1995, pp. 141-158.
 - * IDEM, „Textul sfânt în limba română – dimensiune a spiritualității românești”, în *Studia*, 1-2/1997, pp. 89-108.
 - * IDEM, „The Spiritual and Sacramental Dimension of the Mission of the Church According to John 5, 1-15 – Imperatives and Demands”, în *Studia*, 2/2006, pp. 11-26.

 - * VLADIMIRESCU, Mihai, „Monarhia davidică și solomonică”, în *AUCST*, vol. VII (2001), pp. 102-112.
 - * IDEM, „Remarcabilele descoperiri arheologice din orașul biblic Dan”, în *AB*, 7-9/2002, pp. 69-84.
 - * IDEM, „Vechiul Testament și arheologia”, în *AUCST*, vol. X (2002), pp. 90-102.
 - * IDEM, „Principalele descoperiri arheologice din Ierusalim în ultimii ani”, în *AUCST*, vol. IX (2002), pp. 111-130.
 - * IDEM, „Descoperirile arheologice de la Khirbet Qumran și proiectul „Manuscrisele de la Marea Moartă” al Seminarului Teologic Princeton”, în *BC*, 3/2004, pp. 56-74.
 - * IDEM, „Importanța descoperirilor arheologice din Iordania pentru studiul Vechiului Testament”, în *BC*, 3/2004, pp. 75-90.

- * IDEM, „Sfânta Scriptură în era tehnologiei, Roma 14-16 Aprilie 2004”, în *MO*, 4/2004, pp. 157-160.
- * IDEM, „Transmiterea textelor biblice ebraice”, în *ST*, 2/2006, pp. 60-78.
- * IDEM, „Textul biblic al Pentateuhului Samaritan”, în *AFTC*, vol. XIII (2005), pp. 74-97.
- * IDEM, „Oracles of the Prophet Jeremiah against the nations, as reflected in the Hebrew Bible”, în *AFIC*, vol. XI (2006), pp. 123-135.
- * IDEM, „A comparative approach: Jewish Christians versus Zealots”, în *AIFC*, vol. XI (2006), pp. 78-90.
- * IDEM, „Tetragrama YHWH (יהוה) - cel mai important nume al lui Dumnezeu în Biblia Ebraică”, în *AFTC*, vol. XVI (2006), pp. 133-151.

ROMANIAN ORTHODOX OLD TESTAMENT STUDIES (ROOTS)²

- * BUD, Paula, „Foi et repos. Des repères exégetiques et théologiques a Nb 14, Ps 94, He 3”, în *ROOTS*, 1/2009, pp. 75-96.
- * CHIRILĂ, Ioan, „The Holy Scripture and the Holy Liturgy or about the organic relation between the Holy Scripture and the Holy Tradition”, în *ROOTS*, 2/2009, pp. 27-46.
- * IDEM, „Scripture, Tradition and liturgical Unity in the Word. An Orthodox Perspective”, în *ROOTS*, 1/2009, pp. 17-41.
- * NAGY, Mihai, „Isaiah 53. Exegetical-theological analysis of the prophetic rhetorical discourse”, în *ROOTS*, 1/2009, pp. 118-132.
- * PAȘCA-TUȘA, Stelian, „The Psalteryon – Revelation of the well-received prayer”, în *ROOTS*, 2/2009, pp. 47-68.

² *Romanian Orthodox Old Testament Studies – ROOTS* (online) – (ISSN 2066 – 0936; www.napocaroots.ro; editor Pr. Ioan Chirilă). Este prima revistă din România care promovează exegeza ortodoxă românească de tradiție patristică. Revista apare bianual sub egida Centrului de Studii Clasice și Orientale „Orientalia” al Universității „Babeș-Bolyai” din Cluj-Napoca, având următoarea structură: 1) Cultură, civilizație și tradiție iudaică; 2) Studii de exegeză și teologie ortodoxă (în limbi de circulație internațională); 3) Arheologie biblică; 4) Filologie biblică; 5) Recenzii.

-
- * IDEM, „Angelology and Demonology Notions in Psalm 90”, in *ROOTS*, 1/2009, pp. 97-117.
 - * PINTEA, Hierom. Simeon, „The Holy Scripture, source of theognosia”, in *ROOTS*, 2/2009, pp. 69-80.
 - * IDEM, „The Biblical Concept „In the Image of God” (Gn 1:26-27) According to the Patristic and Philocalic Anthropology”, in *ROOTS*, 1/2009, pp. 42-53.
 - * ROTAR, Adriana, „Introduction in the Archaeology of Qumran in the light of Roland de Vaux’s research work”, in *ROOTS*, 1/2009, pp. 136-151.
 - * SEMEN, Petre, „Moses’s second experience with the Divine (Exodus 33)”, in *ROOTS*, 1/2009, pp. 54-74.

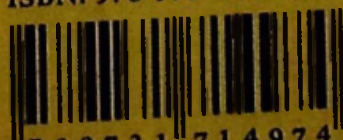
Cuvântul lui Dumnezeu are în sine o putere creatoare, una povăţuitoare şi o putere (aparte) de încredinţare. De aceea, el se realizează în toate structurile ipostatice ale creaţiei şi le face a fi „haiimuri” în istorie pentru veşnicie; se adresează tuturor deopotrivă, pentru a le uni în comuniunea agapică a lor cu Creatorul şi în nădejde; şi se desăvârşeşte ca încredinţare din împărtăşirile iubirii Sale veşnic jertfelnice.

Propunem acest florilegiu de texte menite să pună în faţa cititorului modul în care cultul şi cultura română se realizează ca „fiind” temeluite pe cuvântul cuvintelor lui Dumnezeu.

Pr. Ioan CHIRILĂ



ISBN: 978-973-1714-97-4



9 789731 714974